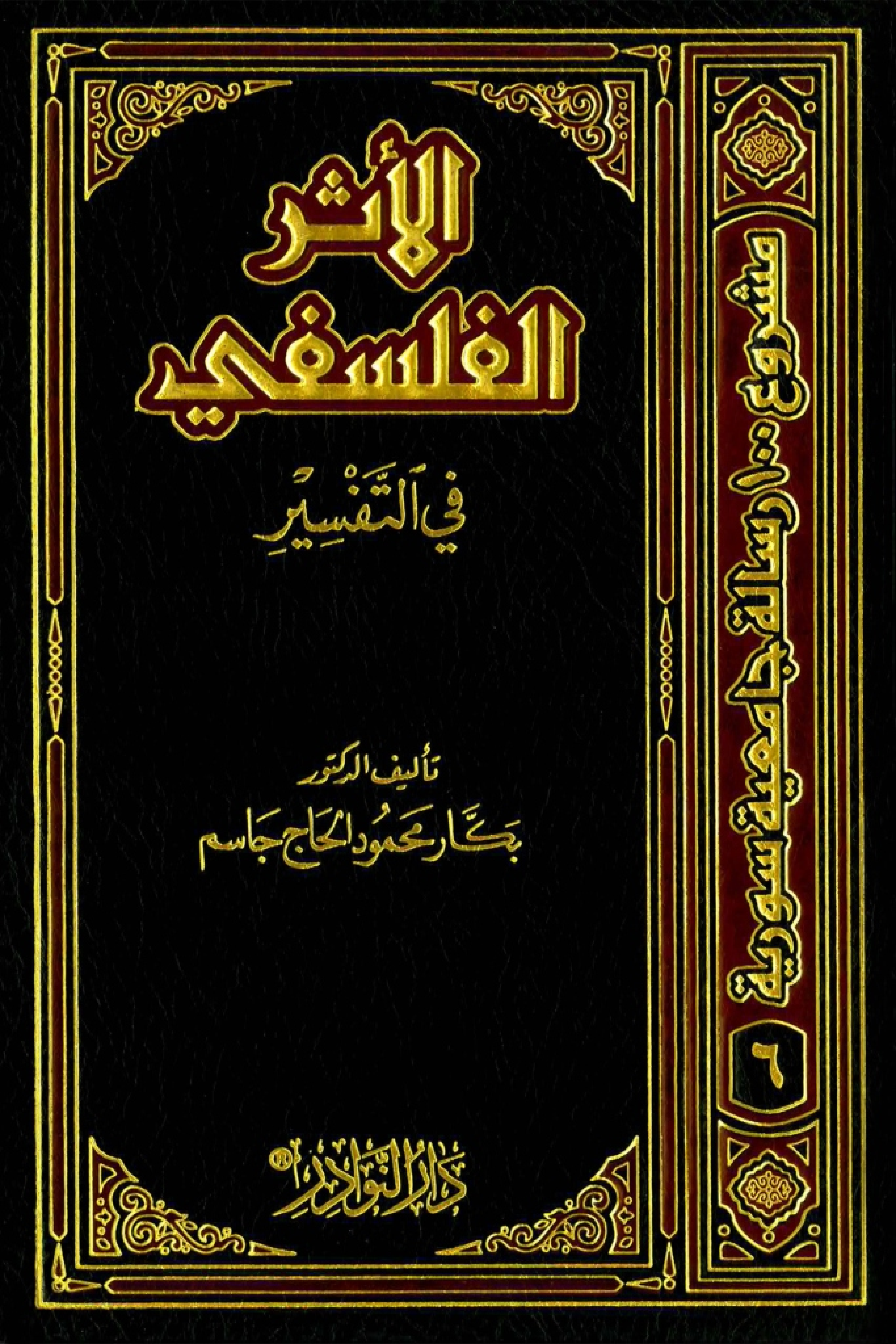
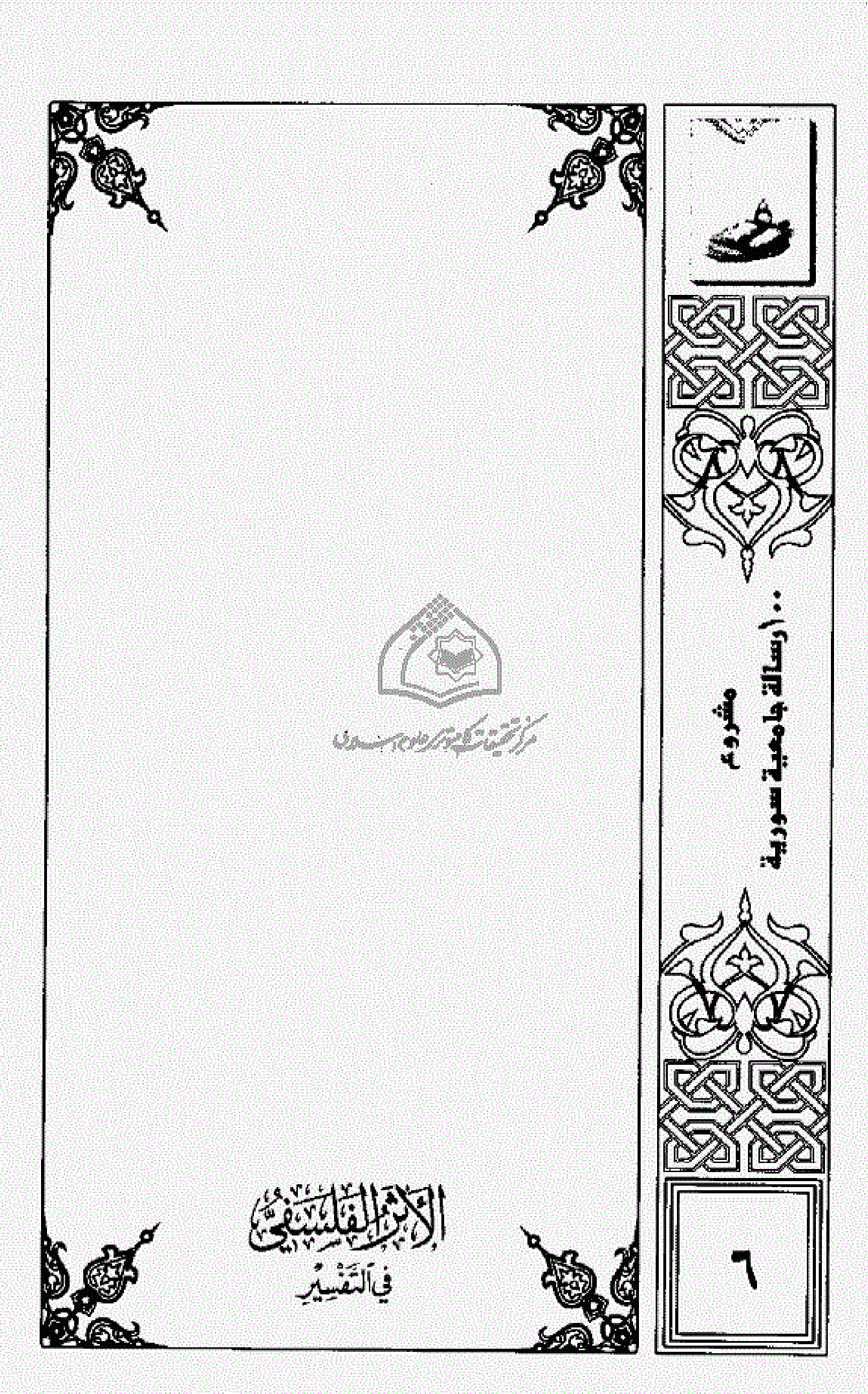

الأثر الفلسفي
في التفسير
تأليف الدكتور
بكار محمود الحاج جاسم
دار النوادر
مشروع رسائل جامعية سورية ٦

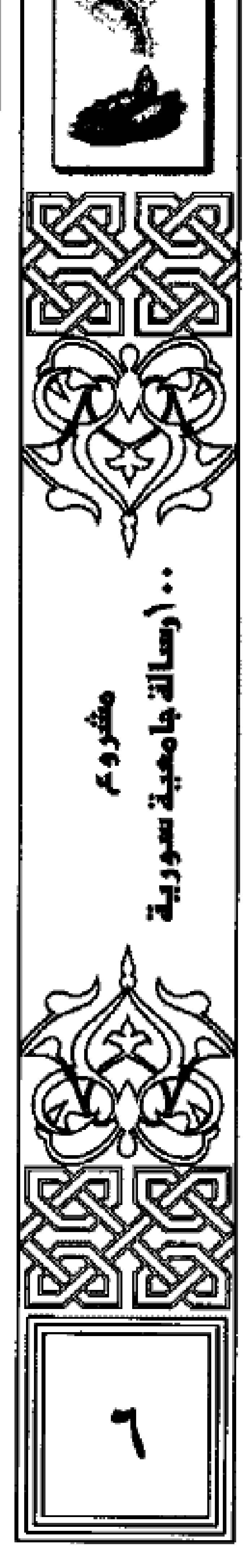

الأثر الفلسفي
في التفسير
مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية
٦



دار النوادر
لصاحبها ومديرها العام
نور الدين طالب
سوريا - دمشق - ص. ب: ٣٤٣٠٦
لبنان - بيروت - ص. ب: ١٤/٥١٨٠
هاتف: ٠٠٩٦٣ ١١ ٢٢٢٧٠٠١ - فاكس: ٠٠٩٦٣ ١١ ٢٢٢٧٠١١
www.daralnawader.com

الأثر الفلسفي في التفسير

تأليف الدكتور
بكار محمود الحاج جاسم





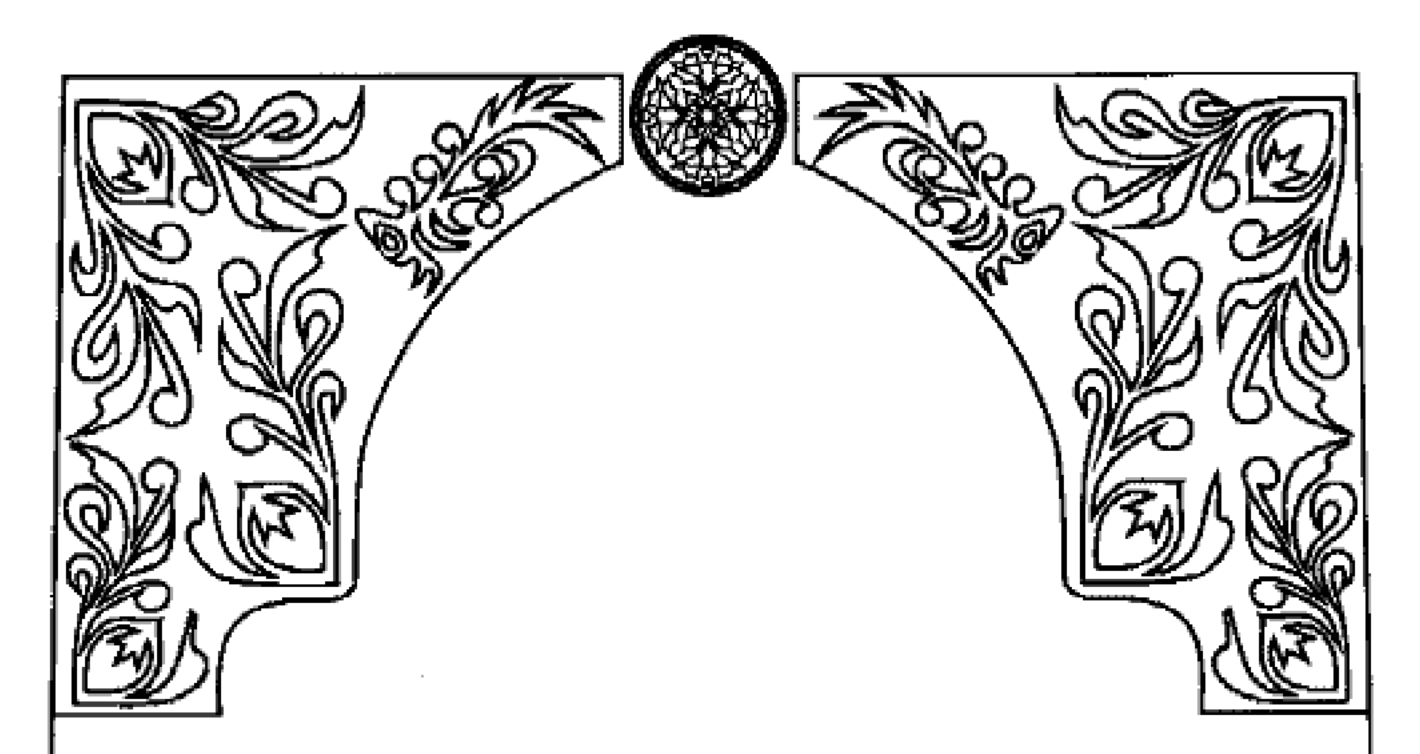


دار النوادر



أصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدم بها المؤلف للحصول على درجة الدكتوراه في كلية دار العلوم/ قسم الفلسفة الإسلامية في جامعة القاهرة/ بإشراف الأستاذ الدكتور عبد المقصود عبد الغني والأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور، وتمت مناقشتها من قبل أ.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد وأ.د. السيد رزق الحجر، وحاز بها المؤلف درجة الدكتوراه برتبة الشرف الأولى وذلك في سنة ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م

الرسالة الجامعية وثيقة تمثل شخصية مؤلفها المنهجية والفكرية، وهو المسؤول الأول عن كل ما يرد فيها من قضايا علمية، وحفاظاً من دار النوادر على ذلك لم تتدخل فيما ترى من المناسب تغييره أو التعليق عليه، حرصاً منها على عدم الإخلال بهذه الوثيقة، أو إبرازها خارج صورتها الحقيقية.



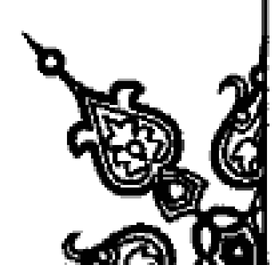
الإهداء

أهدي ثواب هذا الجهد المتواضع

إلى والـــديَّ العـزيزين

حفظهما الله تعالى

وجزاهما كل خير


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



شكر وتقدير

أولاً: أشكر الله ـ سبحانه وتعالى ـ ﴿ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [سورة الأعراف: الآية ٤٣]. ومن ثَمَّ أشكر ـ مَنْ أوجب الله تعالى عليَّ شكرهما ـ والدَيَّ الكريمين، وأسأل الله تعالى أن يجعلَ ثوابَ هذا العملِ في صحيفتيهما.

ثانياً: وانطلاقًا من قول النبي ﷺ: **(مَنْ لا يشكرُ النَّاسَ لا يشكرُ الله)**[1].

أتوجَّه بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضلِ الأستاذِ الدكتور/ **عبدِ الحميد مدكور**، أستاذِ الفلسفة الإسلامية بدار العلوم، الذي أكرمني وأسعدني بالإشراف على هذا البحث، ولا أملك ردًّا لفضل إحسانه عليَّ سوى التوجهَ إلى المولى ـ سبحانه وتعالى ـ داعياً له بالسداد والثبات، وأن يبارك له في عمره وعلمه، فقد بذل جهداً كبيراً، سجلته أنامله الطاهرة على ورقات هذا البحث، الذي قلما تخلو ورقةٌ منه من ملاحظة وتوجيه وتسديد، فجزاه الله تعالى خير الجزاء .

ولا يفوتني أن أذكرَ بالخير والفضل أستاذيَ المرحومَ **الأستاذَ الدكتور عبد المقصود عبد الغني** الذي أشرف على هذا البحث أيضاً، فكان نعم الأستاذ، رحمه الله تعالى، وأدخله في عباده الصالحين.

كما أتوجه بجزيل الشكر والامتنان إلى الأستاذَيْن الفاضلين اللذَيْنِ شَرُفْتُ بقَبولهما مناقشةِ هذه الرسالةِ وتقويمِها:

---

(١) أخرجه الإمام الترمذي في سننه. . كتاب البر والصلة عند رسول الله ﷺ. باب: ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك. وقال هذا حديث حسن صحيح.

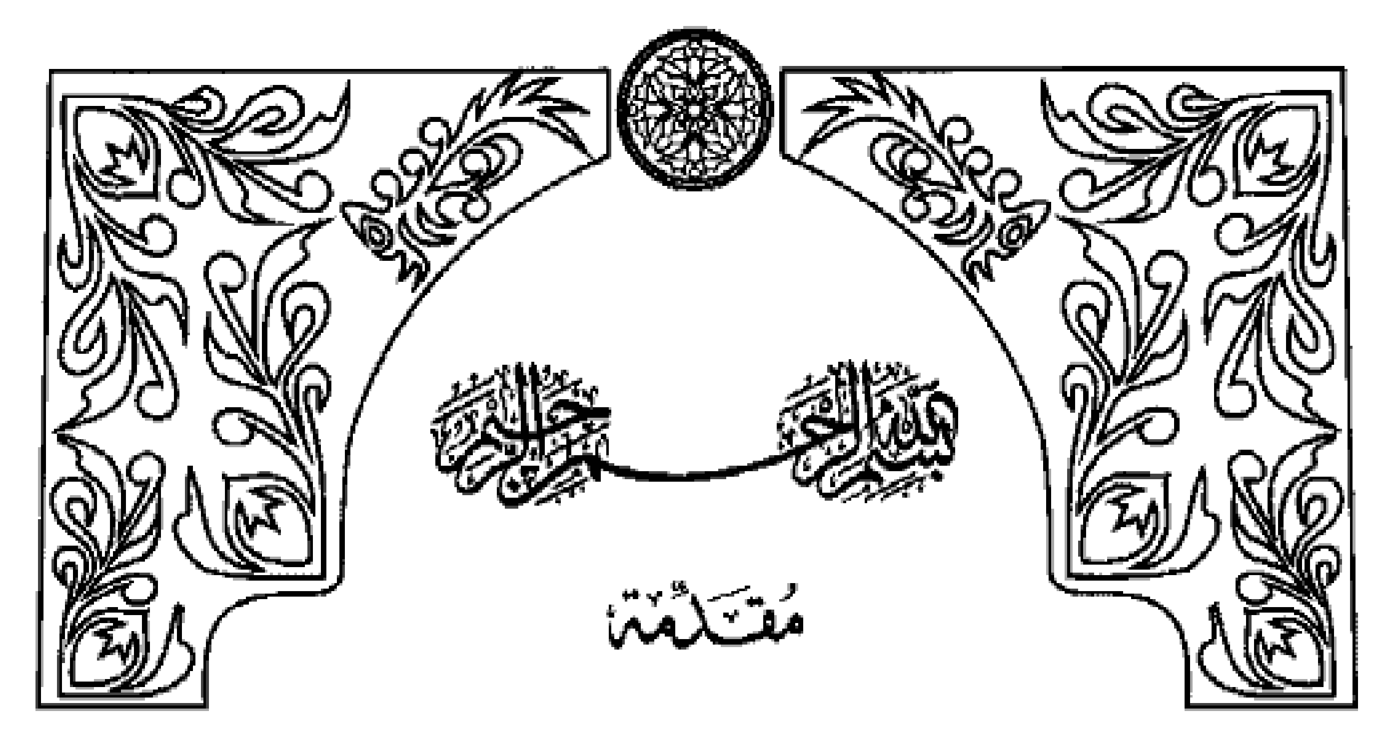
الأستاذ الدكتور/ عبد الفتاح أحمد فؤاد، أستاذ الفلسفة بكلية التربية / جامعة الإسكندرية.

الأستاذ الدكتور/ السيد رزق الحجر، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم / جامعة القاهرة.

كما أتوجه بالشكر والتقدير إلى أساتذةِ قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، فقد فتحوا لنا دارَهم وأكرمونا غايةَ الإكرام، فجزاهم الله تعالى خير الجزاء.

كما أتوجَّه بعميق الشكر والتقدير إلى كلِّ مَنْ كان عوناً لي في إنجاز هذا العمل.

○ ○ ○



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، اللهم أخرجنا من ظلمات الوهم، وأكرمنا بنور الفهم، وافتح علينا بمعرفة العلم، وسهل أخلاقنا بالحلم، واجعلنا ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أما بعد:

فإن للعلم مكانةً رفيعةً في الإسلام، ارتفعت هذه المكانةُ منذُ نزولِ أولِ آيةٍ في القرآن الكريم، وتعد الحكمةُ أعلى درجاتِ العلم، مَنْ يُؤْتَهَا فقد أُوتِيَ خيراً كثيراً، وقد حثَّ القرآن الكريم المسلمين على التفكر والنظر في الآفاق والأنفس، وكذلك حثهم على النظر في تاريخ الأمم والشعوب.

ولهذا اندفع جمهور المسلمين إلى تلقف العلوم والمعارف، غير ملتفتين إلى اختلاف المذاهب والملل، فالعلم لا يعرف مذهباً ولا ملة فهو رَحِمٌ بين الناس جميعاً، فاطَّلَعوا على كثير من العلوم العقلية والفلسفية فأخذوا منها ما وافق الكتابَ والسنة وتركوا ما خالفهما، غير أن جماعةً من المسلمين قد شُغِفَتْ حبّاً بالفلسفة فتبنوها ودافعوا عنها حتى صارتِ الفلسفةُ لصيقةً بهم إذا ما أُطْلِقَتْ فإنه يتبادر إلى الذهن أقوالُ هذه الجماعةِ التي عُرِفَتْ بفلاسفة الإسلام .

وعندما حاول هؤلاءِ الفلاسفة التقريبَ بين الفلسفة والشريعة اضطروا

إلى تأويل كثيرٍ من النصوص لتتفقَ مع فلسفتهم، وعندئذٍ انبرى لهم جمهور المسلمين ـ ومنهم المفسِّرون ـ فاتخذوا موقفاً رافضاً لهذا النوعِ من التلفيق، وحكم الكثيرُ منهم على الفلسفة بأنها زيغٌ وضلالٌ يَمْتَنِعُ تعلمُها، ورأى بعضُهم أن تعلمَها كتعلم السحر يُقْتَصر على الضرورة والحاجة، وذهب آخرون إلى مطالعة الفلسفة فَقَبِلُوا منها بقدر ما يتفق مع الكتاب والسنة، وردُّوا على ذلك التلفيقِ بالأدلة العقلية المُسَلَّم بها من قبل الجميع.

ولعل هذه **الدراسةَ هي الأولى** في بيان الكشف عن الأثر الفلسفي في التفسير حيث لم أجدْ ـ فيما اطَّلعتُ عليه ـ مَنْ اهتم بالتفسير الفلسفي والكشفِ عن أثر الفلسفة في التفسير سوى إشاراتٍ من بعض الباحثين، أهمها ما ذكره الدكتور الذهبي في كتابه «**التفسير والمفسرون**». ومن هنا تَبْرُزُ **أهميةُ هذه الدراسة**، حيث كشفتْ عن علاقة التفسير بالفلسفة ومدى تأثر المفسِّرين بها سواءٌ كان قبولاً لها أو رفضاً.

وكان من **أبرز الصعوبات** التي واجهتني في هذه الدراسة عمومُ عنوانِ البحث، فالعنوانُ ـ كما هو واضحٌ ـ عامٌّ غيرُ مقيدٍ بفترةٍ زمنيةٍ، ولم يكنْ من الممكن تقييدُهُ؛ لأن الأثرَ الفلسفيَ في كتب التفسير لم يكنْ محصوراً بفترةٍ زمنيةٍ، وإنما امتد أثرُهُ إلى كتب التفسير المعاصرة، ولتذليلِ هذه العقبةِ صنفتُ التفاسيرَ إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: وهي التفاسيرُ المكثِرةُ من إبراز المسائلِ الفلسفية، واخترتُ منها: تفسيرَ الفخرِ الرازي (ت:٦٠٦هـ)، وتفسيرَ النيسابوري (ت:٧٢٨هـ)، وتفسيرَ صدرِ المتألهين الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ)، وتفسيرَ الآلوسي (ت: ١٢٧٠ هـ)، وتفسيرَ الطباطبائي ت: ١٤٠٢هـ). فهذه التفاسيرُ الخمسةُ تكادُ تكون قد استوعبتْ جميعَ مسائلِ الفلسفة.

المجموعة الثانية: وهي التفاسيرِ التي لم تُكْثِر من المسائلِ الفلسفية

إكثارَ المجموعة الأولى، واخترت منها: تفسيرَ البيضاوي ت: ٦٩١ هـ)، وتفسيرَ أبي حيان الأندلسي ت: ٧٤٥ هـ)، وتفسيرَ أبي السعود العِمادي (ت: ٩٨٢هـ)، وتفسيرَ الشيخ محمد رشيد رضا (ت: ١٩٣٥م)، وتفسير ابن عاشور (ت: ١٩٧٣م).

المجموعة الثالثة: وهي بقيةُ التفاسيرِ التي ذُكِرتْ في البحث، وخاصة التي اشتُهِرتْ بالتفسير المأثور، كتفسير الطبري (ت:٣١٠هـ)، وتفسير ابن كثير (ت:٧٧٤هـ)، فهذه التفاسيرُ وغيرُها من التفاسيرِ التي جاء ذكرُها في البحث لم تُعْنَ في إبراز المسائلِ الفلسفية.

هذا فيما يتعلق بمصادرِ التفسير وأما ما يتعلق بمصادرِ الفلسفة فالأمرُ كان أيسرَ، فقد اقتصرتُ على الفلسفة المشائية، حيث كانت هي المعنى المرادَ من كلمة الفلسفة عند المفسِّرين، ومن ثَمَّ فليستْ كلمةُ الفلسفة في عنوان هذه الدراسة على إطلاقها وإنما هي مقيدةٌ بالفلسفة المشائية. وكذلك كانت مصادرُها كثيرةً أيضاً؛ ولهذا صنفتُها إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: وهي بعضُ الكتبِ المترجمة لأفلاطون (ت: ٣٤٧ ق.م) وأرسطو (ت: ٣٢٢ ق.م) من فلاسفة اليونان، ورسائلُ ومؤلفاتُ فلاسفةِ الإسلام، كالكندي (ت:٢٥٢هـ)، والفارابي (ت:٣٣٩هـ)، وابن سينا (ت:٤٢٨ هـ)، وابن رشد (ت: ٥٩٥هـ). فمصادرُ هؤلاء الفلاسفةِ كانت هي المصادر الأولى في البحث.

المجموعة الثانية: وهي مؤلفاتُ بقيةِ الفلاسفة المشائين، فقد رجعتُ في كثيرٍ من المسائلِ إلى رسائلِ إخوان الصفا وخلانِ الوفاء (في القرن الرابع الهجري)، وإلى أبي الحسن العامري (ت:٣٨١هـ)، وابن باجه (ت:٥٣٣هـ)، وأبي البركات البَغدادي (ت: ٥٤٧هـ)، وابن طفيل (ت:٥٨١هـ)، وشهابِ الدين السُّهروردي (ت: ٥٨٧هـ).

وقد اقتضى عنوانُ البحث أن يكونَ المنهجُ العامُّ لهذه الدراسة هو المنهج الوصفي، حيث تتبعتُ الأثرَ الفلسفيَ في كثيرٍ من كتب التفسير فجمعتُ المسائلَ الفلسفيةَ المتفرقة، ورتبتُها الترتيبَ الذي جاء في خِطة البحث كما سنرى، وقدمتُ في كل مسألةٍ عرضاً مُختَصَراً عن رأي بعض الفلاسفة فيها، ومن ثَمَّ أعرضُ رأيَ المفسِّرين الذين تحدثوا في تلك المسألة حديثاً فلسفياً، سواءٌ كان ردّاً لرأي الفلاسفة أو قبولاً. وكنتُ أحْرِصُ ـ غالباً ـ على ذكر الآيات الكريمة التي تحدَّث عند تفسيرها المفسِّرون حديثاً فلسفياً؛ وذلك لتتضحَ المناسَبَةُ بين كلامه الفلسفي وتفسيرِ الآيات الكريمة. وهذه الطريقةُ في تناول المسائلِ اقتضتْ **المنهجَ المقارَن**، وذلك من حيث ذكرُ الرأيِّ الفلسفيِّ من مصدره ومقارنته برأي المفسِّر، وبيانِ مدى التوافقِ بينَهُما أو المخالفة. ولم تخلو الدراسةُ من النقد والتقييم لتلك الآراء، وخاصة إذا كان الرأيُّ المذكورُ مخالفاً للقرآن الكريم، أو لجمهور المفسِّرين، وهذا هو **المنهجُ النقديُّ** الذي جاء متمماً للمنهجين السابقين، وأرجو من الله ـ سبحانه وتعالى ـ أن أكون قد قاربتُ السدادَ والصوابَ في ذلك.

وقد جاءتْ **خِطةُ البحث في مدخلٍ، وثلاثةِ أبواب، وخاتمة**، فأما المدخل فجاء بعنوان **التعريفِ بمصطلحات البحث**، فعرَّفتُ بمصطلح الفلسفة، وبمصطلح التفسير.

وأما **الباب الأول** فجاء تحت عنوان **الإلهيات**، ويشتمل على فصلين: **الفصلِ الأول**: بعنوان **وجودِ الله تعالى وأدلتِه**، والفصلِ الثاني: بعنوان **الأسماءِ والصفاتِ الإلهية**.

وأما **الباب الثاني** فجاء تحت عنوانِ **العـالَم**، ويشتمل على ثلاثة فصول: **الفصلِ الأول**: بعنوان **خَلْقِ العالَم وفنائِه**، والفصلِ الثاني: بعنوان

العالَم العلوي، فتحدثت عن عالَم الأفلاك والكواكب، وعن العرش والكرسي والملائكة. **والفصلِ الثالث**: بعنوان **السببيةِ الكونية ودخولِ الشر في القضاء الإلهي**.

وأما الباب الثالث فجاء تحت عنوان **الإنسـان**، ويشتمل على أربعة فصول: **الفصلِ الأول**: بعنوان **النفسِ الإنسانية**، فتحدثتُ عن حقيقة النفس وقُوَاها، وعن مبدئِها ومَعادِها. **والفصلِ الثاني**: بعنوان **المعرفةِ والأخلاق**. **والفصلِ الثالث**: بعنوان **الحريةِ الإنسانية**. **والفصلِ الرابع**: بعنوان **النبـوة**.

ثم جاءتْ **الخـاتمـة** وتتضمن أهمَ نتائجِ البحث.

وأخيراً فهذا جهد المقِل، والضعف من سمة البشر، وحسبي أني اجتهدت وقدمت ما بوسعي، وليس لي إلا أن أقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [سورة البقرة: الآية: ٢٨٦].

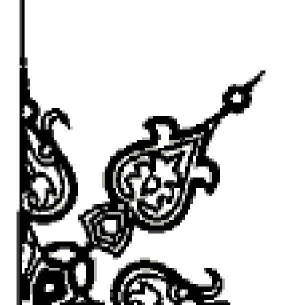
○ ○ ○

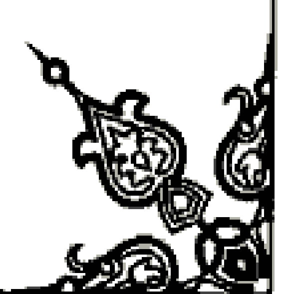

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مدخل

التعريفات بمصطلحات البحث





المبحث الأول

التعريف بالفلسفة

جاء في لسان العرب «الفلسفة: الحكمة، أعجمي، وهو الفيلسوف وقد تفلسف»[(١)]. ومعنى الحكمة في لسان العرب «معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم»[(٢)]. إذن: فكلمة الفلسفة دخيلة في اللسان العربي، فأصلها يوناني، وتعني عندهم محبة الحكمة، وكلمة الفيلسوف أصلها مركب من «فيلا» و«سوفا» أي: محب الحكمة[(٣)]. هذا عن أصل الكلمة واشتقاقها اللغوي، وأما عن تعريفها اصطلاحاً فلا يمكن وضع تعريف جامع مانع لكلمة الفلسفة كما قرر كثير من الباحثين؛ لأن كلمة الفلسفة لم تستقر على مدلول واحد طوال العصور، فاختلفت تعريفاتها باختلاف العصور والمذاهب[(٤)].

ولكن هذا لا يمنع من تحديد المعنى الذي يراد بحثه في هذه الدراسة،

---

(١) ابن منظور: مادة فلسف. دار صادر بيروت: ط١: د/ ت.

(٢) انظر: المصدر السابق، والفيروزآبادي: القاموس المحيط: مادة حكم. تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي: دار الفكر بيروت: د/ط: ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

(٣) انظر: الكندي: رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في حدود الأشياء ورسومها): ١٢١، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: دار الفكر العربي: ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م. والشهرستاني: الملل والنحل: ٢/ ٥٨. تحقيق محمد فريد: المكتبة التوفيقية بالقاهرة: د/ط: د/ت.

(٤) انظر: أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية: ٦. دار الكتب المصرية: ط٢ / ١٩٣٥م. والدكتور عبد الفتاح الفاوي: في الفلسفة أعلامها ومعالمها: ٩. بالاشتراك مع الدكتور عبد المقصود عبد الغني. مطبعة الإرشاد بالقاهرة: د/ط: ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م. والدكتور عرفان عبد الحميد فتاح: المدخل إلى معاني الفلسفة: ١٨. دار الجيل بيروت: ط١: ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.

وسأعتمد في ذلك على تعريفات الفلاسفة أنفسهم. فقد عرَّف أفلاطون الفلسفة بأنها إدراك الحقيقة[١]. والإدراك هو الإحاطة بالأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر[٢]. وعرَّفها أرسطو بتعريف قريب من هذا المعنى، فرأى أنها العلم بالأشياء العليا[٣]. ونلاحظ في هذا التعريف أن أرسطو قيَّد العلم **(بالأشياء العليا)**، ولعله يريد بهذا القيد: الإلهيات وما يتصل بها من مسائل، حيث إن الإلهيات كانت تُسَمَّى العلم الأعلى، والعلم الكلي، والفلسفة الأولى[٤]. وقد خصَّ أرسطو هذا العلم بالذكر؛ لأنه ـ كما ذكر أبو البركات البغدادي ـ هو ثمرة العلم ونتيجته[٥].

---

(١) انظر: الجمهورية: ١٧٥. ترجمة حنا خباز: دار القلم ببيروت: د/ ط: د/ ت. ولأفلاطون تعريف آخر للفلسفة، فعرفها بأنها التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية. انظر: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون: ٨٠. نقلاً عن ثيتاتوس. دار المعارف: د/ط: د/ت.

(٢) عرَّف الجرجاني الإدراك بأنه «إحاطة الشيء بكماله، وهو حصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحدَّه من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، ويسمى تصوراً، ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقاً». التعريفات: ٢٩. تحقيق إبراهيم الأبياري: دار الريان للتراث: د/ط: د/ت.

(٣) انظر: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: ٢ / ١٣٠. ترجمة أحمد لطفي السيد: دار الكتب المصرية بالقاهرة: د/ط: ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م.

(٤) انظر: أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة: ٣/ ٤. دار المعارف العثمانية بحيدر آباد: ط١/ ١٣٥٧هـ. ابن تيمية: الصفدية: ١ / ١١٢. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم: د/ اسم الناشر: ط٢/ ١٤٠٦هـ. والتهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ١ / ٥٢. تقديم وإشراف ومراجعة الدكتور رفيق العجم: تحقيق الدكتور علي دحروج: مكتبة لبنان ناشرون: ط١ / ١٩٩٦م. وعبد الجبار الرفاعي: مبادىء الفلسفة الإسلامية: ١ / ١١. دار الهادي ببيروت: ط١: ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

(٥) انظر: المعتبر في الحكمة: ٣ / ٤.

إذن: فالفلسفة هي معرفة حقائق الأشياء، وفي مقدمتها الإلهيات، ويزيد هذا المعنى وضوحاً فلاسفة الإسلام، فقد عرَّفوا الفلسفة تعريفات متقاربة: فعرَّفها الكندي بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[(١)]، وعرَّفها أيضاً بأنها «التشبه بأفعال الله بقدر طاقة الإنسان»[(٢)]. وعرَّفها الفارابي بأنها «العلم بالموجودات بما هي موجودة بمقدار الطاقة الإنسية»[(٣)].

وعرفها ابن سينا بأنها «استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية»[(٤)].

وعند تأمل هذه النصوص يتضح أن هذه التعريفات باستثناء تعريف أرسطو قد اتفقت على كلمة واحدة هي «**طاقة الإنسان**»، وهذه الكلمة تدل على أن في الفلسفة مجالاً واسعاً للاجتهاد، ومن ثَمَّ فهي محاولة العقل معرفة الحقائق، وقد عرَّفها بعض الباحثين بذلك[(٥)]. وكذلك أشارت هذه

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في الفلسفة الأولى): ٩٧.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في حدود الأشياء ورسومها): ١٢١، وانظر: البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومرذولة: ٢٤. عالم الكتب: بيروت: ط٢ / ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٣) الثمرة المرضية (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين): ١. د/ اسم الناشر: د/ ط: د/ ت.

(٤) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة): ٢، و(رسالة في أقسام العلوم العقلية): ١٠٤. مطبعة هندية بالقاهرة: ط١ / ١٣٢٦هـ. / ١٩٠٨م.

(٥) انظر: الشيخ نديم الجسر: قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن: ٢٦. دار الخلود ببيروت: ط٣: ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م. والدكتور عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام: ١٧٧. دار المعارف بالقاهرة: ط٢: د/ت. والدكتور محمد كمال جعفر: في الفلسفة والأخلاق: ٥. دار الكتب الجامعية: د/ ط: ١٩٦٨م. والدكتور عرفان عبد الحميد فتاح: المدخل إلى معاني الفلسفة: ٧.

التعريفات إلى أن العقل هو طريق الاجتهاد بالدرجة الأولى، وأكدت ـ أيضاً ـ شمولية الفلسفة لمعرفة جميع الموجودات، فمن مقاصدها وموضوعاتها: معرفة الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والأخلاق والسياسة[١]. ويؤكد هذه الشمولية تقسيم الفلاسفة للحكمة، فقد جعلوها على قسمين: **الأول: الحكمة النظرية**، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، والعلم الإلهي. **والثاني: الحكمة العملية**، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام أيضاً: سياسة الإنسان نفسه، وسياسته المنزل، وسياسته المدينة[٢]. ولا يكون الفيلسوف فيلسوفاً كاملاً إلا إذا حصلت له الفضائل النظرية أولاً، ثم الفضائل العملية، ثم تكون له القدرة على إيجادها في الأمم والمدن[٣].

وإذا كانت الفلسفة مصطلحاً يونانياً من حيث إطلاق الاسم فإن العلوم العقلية غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم وإن اختلفوا في مداركها ومباحثها[٤].

---

(١) انظر: الفارابي: الثمرة المرضية(كتاب الجمع بين رأي الحكيمين): ٢، والغزالي: مقاصد الفلاسفة: ٣. تحقيق الدكتور سليمان دنيا: دار المعارف بالقاهرة: د/ط: ١٩٦١م.

(٢) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(رسالة التنبيه على السعادة): ٢٠. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند: ط١: ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٦م. وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات: ١٠٥، وقد أشار مسكويه إلى أن أرسطو قسّم الفلسفة إلى قسمين: نظري وعملي. انظر: كتاب السعادة: ٥٥، و٧٠. تقديم الشيخ سيد علي الطوبجي السيوطي: مطبعة المدرسة الصناعية الإلهامية بالقاهرة: د/ط: ١٣٣٥هـ/ ١٩١٧م.

(٣) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(رسالة تحصيل السعادة): ٣٩.

(٤) انظر: صديق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم: ١/ ٢٥٨. دار الكتب العلمية بيروت: تحقيق عبد الجبار زكار: د/ط: ١٩٧٨م.

وقد بيَّن الفارابي أن الفلسفة لم تكن وقفاً على اليونانيين فقط، بل هذا العلم قد تنقَّل من أمة إلى أخرى حتى وصل إلى اليونان، فأطلقوا عليه هذا الاسم، فاشتهروا به، فقال: «وهذا العلم على ما يقال: إنه كان في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين، ثم إلى العرب، وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني، ثم صار باللسان السرياني، ثم باللسان العربي، وكان الذي عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه بالحكمة على الإطلاق والحكمة العظمى، ويسمون اقتناءها العلم، وملكتها الفلسفة، ويعنون به إيثار الحكمة العظمى ومحبتها، ويسمون المقتني لها فيلسوفاً، يعنون به المحب والمؤثر للحكمة العظمى»[١].

ولا ينكر أحد أثر الفكر اليوناني لا سيَّما في نطاق الفلسفة على مَنْ جاء بعدهم[٢]، وقد تأثر العرب والمسلمون بذلك حتى سُمِّيت جماعة منهم بفلاسفة الإسلام أو بالمشائين؛ لاتباعهم أفلاطون وأرسطو بشكل خاص، ومن أشهرهم: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن باجه، وابن طفيل، وابن رشد إلخ[٣].

---

(١) رسائل الفارابي(رسالة تحصيل السعادة): ٣٨.

(٢) انظر: الدكتور عبد الحميد مدكور: في الفكر الفلسفي الإسلامي(مقدمات وقضايا): ٩٨. دار الثقافة العربية: ١٩٩٣م. وكتابه: تمهيد لدراسة الفلسفة: ٧. د/ اسم الناشر: د/ ط: ١٩٨٩م.

(٣) انظر: الدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/ ٤٧. دار المعارف بالقاهرة: ط٩: د/ت. وراجع كتاب الدكتور حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، فقد درس فيه هؤلاء الفلاسفة المذكورين. دار الثقافة العربية بالقاهرة: د/ط: ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.

والرأي السائد عند كثير من المستشرقين والمسلمين أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطو مع بعض آراء أفلاطون[١]. وقد أكد الفارابي هذه المرجعية لفلسفتهم، فقال عن أرسطو وأفلاطون: «وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر، بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول»[٢].

وذكر مسكويه أيضاً أن أرسطو هو الذي رتب الحكمة وصنعها، وجعل لها نهجاً يُسْلَك من المبدأ وإلى النهاية[٣].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من إطراء، وهذا يدل على أن للفلسفة اليونانية مكانة كبيرة عند فلاسفة الإسلام، وقد برزت هذه المكانة في اتِّباعهم لهم في كثير من المسائل الفلسفية.

وكان للترجمة دور كبير في نقل هذه الفلسفة إلى المسلمين، والتي ظهرت بوادرها أيام الأمويين، مثال ذلك ما فعله خالد بن يزيد بن معاوية (ت: ٨٠هـ)[٤] حيث أمر جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مصر

---

(١) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل: ٢ / ١٥٨، وأحمد أمين: ضحى الإسلام: ٣/ ٢٠. مكتبة النهضة المصرية: ط١: د/ت. والدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١ / ٤٧، وج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر: د/ط: ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

(٢) الثمرة المرضية (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين): ١.

(٣) انظر: كتاب السعادة: ٥٨.

(٤) هو أبو هاشم خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي، كان من أعلم قريش بفنون العلم، وله كلام في صناعة الكيمياء والطب، وكان بصيراً بهذين العلمين، =

بنقل الكتب في الصنعة(الكيمياء) من اللسان اليوناني والقبطي إلى اللسان العربي، قال صاحب الفهرست: «وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة»[١]. ثم نالت الترجمة اهتماماً ملحوظاً في عهد الدولة العباسية، وخاصة في عهد الخليفة المأمون(ت: ٢١٨هـ)[٢].

وبعد انتشار الترجمات وتَعَرُّف جمهور علماء المسلمين على الفلسفة أصبح لها وجود في المجتمع الإسلامي، وأصبح الفلاسفة طائفة متميزة عن غيرها من الطوائف، كالمفسِّرين، والمحدِّثين، والفقهاء، والمتكلمين، وغيرهم[٣].

= وكانت وفاته سنة خمس وثمانين للهجرة رحمه الله تعالى. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء الزمان: ٢/ ٢٢٤. تحقيق الدكتور إحسان عباس: دار الثقافة ببيروت: د/ ط: ١٩٦٨م.

(١) الفهرست: ٣٠٣. دار المسيرة بيروت: ط٢/ ١٩٨٨م.

(٢) انظر: ابن النديم: الفهرست: ٣٠٣، وابن خلدون: المقدمة: ٣٣٧. دار ابن خلدون بالإسكندرية: د/ ط: د/ ت. وانظر: الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ٥ / ٢٨٥. ترجمة عباس ترجمان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت: ط١: ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م. وراجع الدكتور عبد الحميد مدكور: بواكير حركة الترجمة في الإسلام، فقد توسع أستاذنا في هذه المسألة. دار الثقافة العربية: د/ ط: د/ ت. والخليفة المأمون هو أبو العباس عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي ابن أبي جعفر المنصور العباسي، ولد سنة سبعين ومئة للهجرة، وقرأ العلم والأدب والأخبار والعقليات وعلوم الأوائل، وأمر بتعريب كتبهم، ودعا إلى القول بخلق القرآن، تولى الخلافة في أول سنة ثمان وتسعين ومئة للهجرة، توفي سنة ثمان عشرة ومائتين بطرسوس. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء: ١٠ / ٢٧٢. تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي: مؤسسة الرسالة ببيروت: ط٩ / ١٤١٣هـ.

(٣) انظر: الدكتور عبد الحميد مدكور: في الفكر الفلسفي الإسلامي(مقدمات وقضايا): ١٢١.

وبعد هذا العرض الموجز لتعريف الفلسفة، وتاريخ دخولها إلى تراث المسلمين، يتضح لنا أن الفلسفة صناعة عقلية مجردة تحاول معرفة حقائق الأشياء؛ لتستكمل النفس البشرية سعادتها.

وإذا كان لفظ الفلسفة والحكمة بمعنى واحد عند الفلاسفة، فماذا تعني كلمة الحكمة عند المفسرين؟ وخاصة أن ذِكْرَهَا ـ أعني كلمة الحكمة ـ قد ورد في القرآن الكريم مراراً، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩].

*** معنى الحكمة عند المفسرين:**

رأى كثير من المفسِّرين أن الحكمة تفسر بعدة أوجه، منها: المواعظ في القرآن، والنبوة، والفقه، والإصابة في القول والعمل[١]، وقال الرازي: هي اسمٌ جامعٌ لكل علم حسن، وعمل صالح[٢]. والذي يهمنا من هذه التعريفات لكلمة الحكمة في هذا البحث هو الكشف عن المعنى الفلسفي الذي بنى عليه بعض المفسِّرين تعريفهم الاصطلاحي.

فقد تحدث بعض المفسِّرين عن معنى الحكمة، فاعتبرها مصطلحاً مرادفاً لمصطلح الفلسفة كما عرَّفها الفلاسفة أنفسهم، فذهب كلٌّ من الرازي

(١) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣ / ٨٩. دار الفكر بيروت: د/ ط: ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٣ / ٣٣٠. تحقيق أحمد عبد العليم البردوني: دار الشعب بالقاهرة: ط٢/ ١٣٧٢هـ. وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ١ / ٣٠٣. تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور وعبد العزيز غنيم: دار الشعب بالقاهرة: د/ ط: د/ت. وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ١/ ٢٦٢. دار إحياء التراث العربي ببيروت: د/ ط: د/ ت.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ٢٢٤. دار الفكر بيروت: د/ ط: د/ ت.

والشيرازي إلى القول بأن أوجه التفسير السابقة للحكمة جميعها عند التحقيق ترجع إلى العلم، ومن ثَمَّ عرَّفا الحكمة بأنها العلم بحقائق الأشياء والعمل بموجبها، أو الإصابة في القول والفعل، ووضع كل شيء موضعه.

ثم ذكرا تعريف الفلاسفة للحكمة فقالا: هي التشبه بالإله، أو التخلق بأخلاق الله ـ عز وجل ـ، بقدر الطاقة البشرية[1]، ومستندهما في هذا التعريف قوله ﷺ: «**تخلقوا بأخلاق الله تعالى**»[2]. فالحكمة لا تخرج عن معنى العلم وفعل الصواب؛ وذلك لأن كمال الإنسان في شيئين: معرفة الحق لذاته، والخير لأجل العمل به، فيرجع الأول إلى العلم، ويرجع الثاني إلى فعل العدل والصواب[3]. وفي هذا إشارة إلى نوعي الحكمة: النظرية والعملية.

ورأى الرازي وغيره من المفسرين أن هناك آيات كثيرة أشارت إلى هذا المعنى، منها قوله ـ عز وجل ـ: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓا۟ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾ [النحل: ٢]. فالجزء الأول من الآية إشارة إلى الحكمة النظرية، وقوله: ﴿فَٱتَّقُونِ﴾ إشارة إلى الحكمة العملية[4].

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٤ / ٧٣، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ١٤٦. دار التعارف بيروت: ط٢/١٩٩٨م.

(٢) بحثت عنه ولم أجده.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٩٤، ٧ / ٧٣، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ١٤٦.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٧ / ٧٣، و١٩ / ٢٢٦، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ٢١٦. تحقيق الدكتور حمزة النشرتي والشيخ عبد الحفيظ فرغلي والدكتور عبد الحميد مصطفى: المكتبة القيمة بالقاهرة: د/ط: ١٤١٨هـ. والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ٥٣٤. تحقيق الدكتور حمزة النشرتي والشيخ عبد الحفيظ فرغلي والدكتور عبد الحميد مصطفى: المكتبة القيمة بالقاهرة: د/ط: د/ت. والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ١٤٧، والآلوسي: =

ولا يُفْهَم من هذه الإشارات أن هؤلاء المفسِّرين ينكرون التفسير الظاهر للآية الكريمة، بل إنهم ـ بدايةً ـ فسَّروا الروح بالوحي الذي ينزل به جبريل ـ عليه السلام ـ على الأنبياء عليهم السلام، وبعد هذا التفسير أشاروا إلى المعنى الفلسفي، وهذا نوع من التفسير يُسَمَّى التفسير الإشاري، وهذا النوع من التفسير لا يخلو ـ على الأغلب ـ من التكلُّف في استحضار المعنى.

وكذلك رأوا في قوله تعالى: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [الشعراء: ٨٣]. إشارة إلى الحكمة النظرية والعملية، فقوله تعالى: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾ إشارة إلى الحكمة النظرية، وقوله: ﴿وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ إشارة إلى الحكمة العملية[1]. قال أبو السعود: «والحُكْم: الحِكْمة التي هي الكمال في العلم والعمل بحيث يتمكن به من خلافة الحق ورياسة الخلق، وألحقني بالصالحين: ووفقني من العلوم والأعمال والملكات لما يرشحن للانتظام في زمرة الكاملين الراسخين في الصلاح المتزهين عن كبائر الذنوب وصغائرها أو اجمع بيني وبينهم في الجنة»[2].

= روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ٧ / ٣٣٩. دار الكتب العلمية بيروت: ط١/ ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٧ / ٧٣، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ٣٠٩. تحقيق الدكتور حمزة النشرتي والشيخ عبد الحفيظ فرغلي والدكتور عبد الحميد مصطفى: المكتبة القيمة بالقاهرة: د/ط: ١٤١٨هـ. والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٨ / ٤٣٣، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ١٤٦، والآلوسي: روح المعاني: ١٠ / ٩٦.

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٦ / ٢٥٠، وانظر: الآلوسي: روح المعاني: ١٠ / ٩٦. قال القرطبي: «حُكْماً: معرفة بك وبحدودك وأحكامك قاله ابن عباس، وقال مقاتل: فهماً وعلماً، وهو راجع إلى الأول، وقال الكلبي: نبوة ورسالة إلى الخلق. وألحقني بالصالحين أي: بالنبيين من قبلي في الدرجة، وقال ابن عباس: بأهل الجنة». الجامع لأحكام القرآن: ١٣ / ١١٢.

وأشار البيضاوي إلى معنى الحكمة كما عرَّفها بعض الفلاسفة، فقال: «والحكمة في عرف العلماء استكمال النفس الإنسانية باقتباس العلوم النظرية، واكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة، على قدر طاقتها»[١].

ورأى إسماعيل حقي أن الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، وهي صفة من صفات الله تعالى، ولهذا رأى أن ما يسميه الفلاسفة الحكمة هي المعقولات، وهي من نتائج العقل، والعقل من صفات المخلوقين، ورأى أنه لا يجوز أن يقال للمخلوق الحكيم إلا بالمجاز لمن آتاه الله الحكمة[٢].

وتحدث عن قسمي الحكمة عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٢٢]. فقال: «قالوا المراد من الحُكْم الحكمة العملية، ومن العلم الحكمة النظرية، وذلك لأن أصحاب الرياضات والمجاهدات يَصِلُون أولاً إلى الحكمة العملية، ثم يترقون منها إلى الحكمة النظرية، وأما أصحاب الأفكار والأنظار العقلية، فإنهم يَصِلُون أولاً إلى الحكمة النظرية، ثم ينزلون منها إلى الحكمة العملية، وطريقة يوسف ـ عليه السلام ـ هي الأول؛ لأنه صبر على المكاره والبلاء والمحن، ففتح الله له أبواب المكاشفات»[٣].

والحاصل كما ذكر أن قوله تعالى: ﴿حُكْمًا وَعِلْمًاۚ﴾ إشارة إلى استكمال النفس في قوتها العملية والنظرية. وهذا التفسير من باب الإشارة أيضاً.

ورأى الشيرازي أن أعلى مراتب الحكمة الإيمان بالله وكتبه ورسله

---

(١) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٤ / ٣٠٣.

(٢) انظر: روح البيان: ٤ / ٤٥٥. دار إحياء التراث العربي ببيروت: د/ ط: د/ت.

(٣) انظر: روح البيان: ٤ / ٢٣٣.

واليوم الآخر. ثم تكلم عن الحكمة من حيث الأسباب الأربعة، أي: من حيث فاعلها وغايتها ومادتها وصورتها، فذكر أن فاعلها العقل النظري عند حصوله بالفعل بتأييد العقل الفعَّال، وغايتها الوصول إلى حقائق المعارف الربوبية، والقرب إلى الباري - عز وجل -، ومادتها أو موضوعها الجوهر النفساني والعقل الهيولاني، وصورتها هيئة العالَم بجميع أجزائه[1]. ثم قال: «واعلم أن الحكيم عندنا عبارة عمَنْ جمع العلم الإلهي والطبيعي والرياضي والمنطقي والخُلُقي، وليس ولا ثمة إلا هذه العلوم، والطريق مختلف في تحصيلها بين الفكر والوهب»[2]. وهذه المصطلحات الفلسفية التي استعملها الشيرازي في تفسير آيات الكتاب العزيز، سنأتي على مناقشتها بالتفصيل في مكانها المناسب في البحث إن شاء الله تعالى.

وعرَّف الطباطبائي الحكمة بأنها القضايا الحقة المطابقة للواقع، من حيث اشتمالها على سعادة الإنسان[3]. وهذا التعريف لا يختلف في مضمونه عن التعريفات السابقة.

وقد أفاض ابن عاشور في كلامه عن الحكمة، فبعد أن عرَّفها بأنها إتقان العلم، وإجراء الفعل على وفق ذلك العلم، ذكر أن مبدأ ظهورها كان في الأديان، ثم أُلحِق بها ما أنتجته العقول من أنظارهم المتفرعة على أصول الهدي الأول، ثم صارت مخلوطة بالأوهام والتخيلات والضلالات، وانتشرت في الهند والصين وفارس ومصر، ثم انتقلت حكمة هؤلاء الأمم إلى اليونان، فدرسها حكماء اليونان، وهذبوا وأبدعوا، وميَّزوا علم الحكمة

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٨.

(٢) المصدر السابق: ٣ / ٤٥٦.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢ / ٣٩٩.

عن غيره، وتوخوا الحق ما استطاعوا، فأزالوا أوهاماً عظيمة، وأبقوا كثيراً، وانحصرت هذه العلوم في طريقتي سقراط وهي نفسية، وفيثاغورس وهي رياضية عقلية، وعنهما أخذ أفلاطون، واشتهر أصحابه بالإشراقيين، ثم أخذ عنه أرسطاليس وهذب طريقته ووسع العلوم، وسمي أتباعه بالمشَّائين، ولم تزل الحكمة من وقت ظهوره معوَّلة على أصوله إلى يومنا هذا[1].

ثم تحدث عن أقسام الحكمة عند الفلاسفة، فذكر أنها على قسمين: حكمة عملية، وحكمة نظرية: فأما **الحكمة العملية** فتنحصر في تهذيب النفس، وتهذيب العائلة، وتهذيب الأمة، **والأول**: علم الأخلاق، **والثاني**: علم تدبير المنزل، **والثالث**: علم السياسة المدنية والشرعية. وأما **الحكمة النظرية** فهي الباحثة عن الأمور التي تعلم وليست من الأعمال، وهي ثلاثة علوم: العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، والعلم الإلهي[2].

ورأى أن المهم من الحكمة في نظر الدين أربعة فصول: **الأول**: معرفة الله حق معرفته، وهو علم الاعتقاد الحق، ويسمى عند اليونان العلم الإلهي، أو ما وراء الطبيعة. **الثاني**: علم الأخلاق. **الثالث**: تهذيب العائلة، وهو المسمى عند اليونان علم تدبير المنزل. **الرابع**: تقويم الأمة وإصلاح شؤونها، وهو المسمى علم السياسة المدنية[3].

وبهذا القدر من عرض رأي هؤلاء المفسرين يتضح مدى تأثرهم بتعريف الفلاسفة للفلسفة، فقد أدخلوا المصطلح الفلسفي في تفاسيرهم، وقبلوه وسموه الحكمة، وسموا المشتغلين بها الحكماء، فلفظ الحكمة

---

(١) انظر: التحرير والتنوير: ٣ / ٦١. . دار سُحنون بتونس: د/ط: ١٩٩٧م.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣ / ٦١، وطنطاوي جوهري: الجواهر في تفسير القرآن الكريم: ١ / ٥٣. مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة: ط٢ / ١٣٥٠هـ.

(٣) انظر: التحرير والتنوير: ٣ / ٦١.

عندهم مرادف للفظ الفلسفة، وبناء على هذا فأي الكلمتين تُذْكَر في البحث فهما بمعنى واحد، وكذلك إذا ذُكِرَت كلمتا حكماء أو فلاسفة فهما بمعنى واحد، وقد جمع بعض المفسرين في تفاسيرهم بين هذين اللفظين، فمرة يذكرون كلمة فلسفة أو فلاسفة، ومرة أخرى يذكرون كلمة حكمة أو حكماء، وقد حاولت أن أعرف سبب هذا التنوع في إطلاق الألفاظ فلم أجد سوى إرادتهم التنوع في ذلك(١).

وإذا كانت الفلسفة هي صنعة عقلية نظرية وعملية معاً، فما صلتها بالعلوم الشرعية، كعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه؟

---

(١) ومن الأمثلة على استعمال اللفظين بمعنى واحد، قول الرازي: «قال الحكماء: عالَم العناصر عالَم الكون والفساد، وما فيه يتطرق إليه الفساد، فإن الماء يخرج عن كونه ماء ويفسد ويتكون منه هواء، وعالم السموات لا كون فيه ولا فساد، بل يوجد من عدم ولا يعدم، ولا يصير الْمَلَك تراباً، بخلاف الإنسان، فإنه يصير تراباً أو شيئاً آخر، وعلى هذا فالعالم العلوي ليس بفاسد، فهو صالح». مفاتيح الغيب: ٢٥ / ٣٨. فهنا استعمل لفظ الحكماء، وفي موضع آخر قال وهو يتحدث عن المعجزات: «فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لأن العناصر الأربعة لها هيولى مشتركة عندهم، وقالوا: إنه يصح الكون والفساد عليها، وإنه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس» مفاتيح الغيب: . فهنا ذكر لفظ الفلاسفة والفكرة واحدة. وقول أبي حيان الأندلسي: «وقال أبو عبد الله الرازي: تأويل الحكماء أنّ النفس إذا فارقت الجسد فكأنه زال الغطاء وبقيت متجردة بذاتها عارية عن كل ما سواها، وذلك هو البروز لله تعالى. وهذا الرجل كثيراً ما يورد كلام الفلاسفة وهم مباينون لأهل الشرائع في تفسير كلام الله تعالى المنزل بلغة العرب، والعرب لا تفهم شيئاً من مفاهيم أهل الفلسفة، فتفسيرهم كاللغز والإحاجي». فهذا النص أثبت اللفظين معاً. البحر المحيط: ٥/ ٤٠٦. تحقيق الشيخ أحمد عبد الموجد والشيخ علي محمد معوض: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١/ ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م. وأكتفي بذكر هذين المثالين عن هذين المفسّرين؛ لأنه سيأتي في البحث ما يؤكد هذا عند بعض المفسّرين.

*** صلة الفلسفة بالعلوم الشرعية:**

إن جملة العلوم التي يخوض فيها البشر تكون ـ كما يرى ابن خلدون ـ على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه، والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية، والثاني هي العلوم النقلية المستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول. وأساسُ العلوم النقلية عند المسلمين الكتاب والسنة، ولفهمهما لا بد من النظر فيهما، فالنظر في الكتاب ببيان ألفاظه أولاً، وهذا هو علم التفسير، ثم بإسناد السنة إلى صاحبها، وهذا علم الحديث، ثم لا بد في استنباط الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط، وهذا هو علم أصول الفقه، وبعد هذا تحصل المعرفة بأحكام الله تعالى في أفعال المكلفين، وهذا هو الفقه، ثم إن التكاليف على قسمين: بدني وقلبي، والتكاليف القلبية هي العقائد الإيمانية، والحجاج عنها بالأدلة العقلية هو علم الكلام[١].

وبهذا التصنيف لبعض العلوم يتبين أن علم الكلام هو أقرب العلوم المذكورة صلة بالفلسفة؛ ذلك لاعتماده على الدلائل العقلية في الجدل والحجاج. ومن هنا اعتبر كثير من الباحثين المعاصرين علم الكلام من العلوم الفلسفية، بل اعتبروا علم التصوف وعلم أصول الفقه من العلوم الفلسفية أيضاً[٢]. يقول أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور: «وقد ظل اسم

(١) انظر: ابن خلدون: المقدمة: ٣٠٥.

(٢) انظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٧، ٧٦. لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة: د/ ط: ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م. والدكتور عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام: ٨، ١٧٤، ١٧٨. غير أنه أخرج علم أصول الفقه، والدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق): ٢١. مكتبة =

الفلسفة مقصوراً على هذا العلم بمعناه الفني الاصطلاحي الدقيق حتى مشارف العصر الحديث، حيث بدأت في الظهور وجهات نظر أخرى تتجه إلى توسيع مجال ونطاق هذا العلم، ليشمل علوماً أخرى، كعلم الكلام والتصوف، ولعل المستشرقين كانوا أسبق إلى هذه الرؤية من سواهم»[١]. وقد أشار الطباطبائي في تفسيره إلى وجهة نظر المستشرقين هذه[٢].

ولكن جمهور علماء المسلمين لا يرون علم الكلام ـ فضلاً عن علمي التصوف وأصول الفقه ـ من العلوم الفلسفية في حقيقة أمره، ولكنه قريب الشبه بهذه العلوم[٣]. ويرون أن الفلسفة طغت عليه في بعض أدوار تدرجه فصبغته بالصبغة الفلسفية[٤]. وعلل التفتازاني هذا الاختلاط فقال: «لما كان

= الدراسات الفلسفية: ط٢: د/ ت. والدكتور حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: ٧، والدكتور عبد الحميد مذكور: في الفكر الفلسفي الإسلامي (مقدمات وقضايا): ١٢٢ وما بعدها، والدكتور حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية: ١٥. دار هجر بالقاهرة: د/ ط: ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

(١) في الفكر الفلسفي الإسلامي (مقدمات وقضايا): ١٢٣، وراجع الدكتور محمد أبو ريدة: على هامش كتاب ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٤٨.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٥ / ٢٦٥.

(٣) انظر: الآراء في هذه المسألة: الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٧٥، والشيخ يرى أن الفلسفة تشمل علم الكلام والتصوف وأصول الفقه. والدكتور محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق: ١٦. والدكتور عبد الحميد مذكور: في الفكر الفلسفي الإسلامي (مقدمات وقضايا): ١٢٨ وما بعدها، ويرى أستاذنا أنه لا حرج أن تتسع مجالات الفلسفة وتتعدد ميادينها، فيمكن أن تؤخذ الفلسفة بمفهومها الفني الدقيق أحياناً، ويمكن أن تؤخذ بمفهومها الواسع في بعض الأحيان. انظر: ١٤٨.

(٤) انظر: الدكتور حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ١١٥. مكتبة وهبة =

من المباحث الحكمية ما لا يقدح في العقائد الدينية، ولم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية، خلطها المتأخرون بمسائل الكلام إفاضة للحقائق، وإفادة لما عسى أن يستعان به في التقصي عن المضايق، وإلا فلا نزاع في أن أصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات، والنبوة، والإمامة، والمعاد، وما يتعلق بذلك من أحوال الممكنات»[(١)].

فعلم الكلام يختلف عن الفلسفة من حيث: **النشأة**، **والمنهج**، **والموضوع**، **والغاية**، فنشأة الفلسفة أجنبية، ومنهجها غير مقيد بمسلَّمات، فهي بحث حر، وموضوعها شامل للمنطقيات والرياضيات والطبيعيات والإلهيات، وغايتها معرفة الحقيقة لذاتها. أما علم الكلام فنشأته إسلامية، ومنهجه مقيد بمسلَّمات شرعية، وموضوعه الإلهيات والنبوات والسمعيات، وإذا ذُكِرت فيه الطبيعيات فلكي تكون وسيلة لاثبات العقيدة التي هي غاية هذا العلم[(٢)].

ويزيد الأمر وضوحاً في التفرقة بين الفلسفة وعلم الكلام إذا وقفنا على

= بالقاهرة: ط٢ / ١٤١١هـ / ١٩٩١م. والدكتور عبد الحميد مدكور: في الفكر الفلسفي الإسلامي (مقدمات وقضايا): ١٥٥.

(١) شرح المقاصد: ١٨٤. تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة: منشورات الشريف الرضي: د/ط: ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م. وراجع مسألة تطور علم الكلام واختلاطه بالفلسفة: ابن خلدون: المقدمة: ٣٢٦، وصديق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم: ٢ / ٤٥٠.

(٢) انظر: ابن خلدون: المقدمة: ٣٢٧، و ٣٤٧، وصديق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم: ٢/ ١١١، والدكتور عبد الحميد مدكور: دراسات في علم الكلام: بالاشتراك مع الدكتور السيد رزق الحجر: ٩٣. دار الثقافة العربية: د/ط: ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م. والدكتور عبد المقصود عبد الغني: أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام: ١٤٧. دار الإرشاد بالقاهرة: ط١ / ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

تعريف علم الكلام ومعناه، فهو كما عرَّفه التفتازاني (ت: ٧٩١هـ): «العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية»[١]. أو كما عرَّفه الإيجي (ت: ٧٥٦هـ) هو «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»[٢].

والواقع التاريخي يؤكد هذا التفرقة بين الفلسفة وعلم الكلام، حيث كانت هناك طائفتان متميزتان: الأولى طائفة الفلاسفة، والثانية طائفة علماء الكلام، وكانت بينهما منازعات قوية[٣]. وقد ذكر الطباطبائي في تفسيره أن الفرق بين علم الكلام والفلسفة أبعد مما بين السماء والأرض، فالقياسات المأخوذة في الأبحاث الكلامية جدلية مركَّبة من مقدمات مسلَّمة؛ لكون الاستدلال بها على مسائل مسلَّمة، وأما الأبحاث الفلسفية فقياسات برهانية يراد بها إثبات ما هو الحق، لا إثبات ما سُلِّم ثبوتها تسليماً، ثم إن المتكلمين لم يزالوا منذ أول ناجم نجم منهم إلى يومنا هذا في شقاق مع الفلاسفة والعرفاء، والموجود من كتبهم ورسائلهم، والمنقول من المشاجرات الواقعة بينهم أبلغ شاهد يشهد بذلك[٤].

وخلاصة الأمر أن الفلسفة قائمة على العقل الحر غير المنضبط بالمسلَّمات الشرعية التي أجمعت الأمة عليها، وأما علم الكلام فله سمته الخاصة، من حيث ارتباطه بالكتاب والسنة، وكذلك علم التصوف وعلم أصول الفقه، فلكلٍّ علم سمته الخاصة التي تميزه عن غيره، فالفلسفة هي

---

(١) شرح المقاصد: ١٦٥.

(٢) المواقف في علم الكلام: ٧. مطبعة العلوم بالقاهرة: د/ط: د/ت.

(٣) انظر: الدكتور عبد الحميد مدكور: دراسات في علم الكلام: بالاشتراك مع الدكتور السيد رزق الحجر: ٩٥.

(٤) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٥ / ٢٦٥.

الفلسفة، والكلام هو الكلام، وإن خالطه شيء من الفلسفة فلا يخرجه ذلك عن استقلاليته، والتصوف هو التصوف وإن خالطه شيء من الفلسفة أو الكلام، فلا يخرجه ذلك عن استقلاليته، فلكل علم من هذه العلوم تفرده وخاصيته، وتداخل العلوم فيما بينها لا ينفي الاستقلالية لتلك العلوم.

وبناء على هذا التفرقة بين الفلسفة والعلوم الإسلامية عامة وبين الفلسفة وعلم الكلام خاصة سيكون مصطلح الفلسفة في هذا البحث هو المصطلح الذي فهمه جمهور علماء الأمة، من متكلمين وصوفيين وأصوليين ومفسّرين، وهو ما نقله الفلاسفة الإسلاميون عن فلاسفة اليونان خاصة، فالتراث اليوناني المنقول إلى المسلمين هو المسمى بالفلسفة، وهو المقصود عند معارضة المسلمين للفلسفة.

ولما أحس فلاسفة الإسلام بهذه الفجوة بين الفلسفة والشريعة حاولوا التوفيق بينهما، وهذا ما نبحثه في الفقرة التالية:

*** التوفيق بين الفلسفة والشريعة[1]:**

لقد لقيتْ الفلسفة معارضة شديدة من قِبَل جمهور المسلمين، والذي حملهم على عداوة الفلسفة والتصدي لها ما كان يرونه من مخالفة للكتاب

---

(١) راجع: نديم الجسر: قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، فقد حاول الكاتب التوفيق بين الفلسفة والشريعة، والدكتور محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد: ٤٤ وما بعدها. مكتبة الأنجلو المصرية: د/ط: د/ت. والدكتور عبد المقصود عبد الغني: التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس: ٥. مكتبة الزهراء بالقاهرة: د/ط: ١٩٩٣م. والدكتور عبد الحميد مدكور: في الفكر الفلسفي الإسلامي (مقدمات وقضايا): ١٩٢، والدكتور محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق: ٣٥. دار المعارف: ط٨/ ١٩٨٤م.

والسنة، وخاصة فيما يتصل بالمسائل الغيبية[١]. وقد ذكر الطباطبائي في تفسيره بعض الأسباب التي جعلت جمهور المسلمين يتصدون للفلسفة، منها ما كان عليه المتفلسفون من المسلمين من الوقيعة في الدين وأهله، وتلقي أصول الإسلام ومعالم الشرع بالإهانة والإزراء. ومنها ما كان يسمعه المسلمون منهم من القول في المسائل المبتنية على أصول موضوعة مأخوذة من الهيئة والطبيعيات، كقدم الأفلاك والفلكيات، والقول بالتناسخ ونفي المعاد، ولا سيما المعاد الجسماني، ويطعنون بذلك كله في ظواهر الدين. فهذه بعض الأسباب التي دفعت جمهور المسلمين إلى الإنكار على الفلاسفة، ولم تزل الفلسفة تعيش على قلة من متعاطيها، وتجول بين ضعف وقوة[٢].

ولهذا حاول فلاسفة الإسلام ـ كما ذكر أستاذنا الدكتور عبد المقصود عبد الغني ـ أن يخففوا من حدة هذه المعارضة، وذلك بتلمس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحث على التفكر والتأمل؛ ليثبتوا بذلك أن الشريعة لا تعارض التفكير العقلي، ولكنهم كانوا يدركون أن هذا ليس إلا خطوة تمهيدية؛ لأن دعوة الشريعة إلى التفكير العقلي ليست دعوة إلى الفلسفة اليونانية، فقاموا بجهود كبيرة للتوفيق بين الفلسفة والشريعة، وقد سلكوا في ذلك مسالك متعددة[٣]: **فمنهم** مَنْ أَلَّف رسائل موجزة تشرح كيف يصل العقل إلى الحقائق الكبرى التي ورد بها الدين الحق، كرسالة «**الاعتبار**» لابن

(١) انظر: الدكتور عبد المقصود عبد الغني: التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس: ٥.

(٢) انظر: الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ٥ / ٢٨٥.

(٣) انظر: الدكتور عبد المقصود عبد الغني: التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس: ٨.

مسرة (ت: ٣١٩هـ)، ومن أقواله فيها: «جاء خبر النبوة مبتدئاً من جهة العرش نازلاً إلى الأرض فوافق الاعتبار الصاعد من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء لا فرق»[(١)]. ويبدو أن ابن مسرة فضّل ـ كما يرى بعض الباحثين ـ هذا العنوان لرسالته (**الاعتبار**) بدلاً من الفلسفة؛ لأنها كلمة قرآنية لها إيحاءاتها التي تضفي على الرسالة نوعاً من القبول في نفوس المسلمين[(٢)].

ومنهم مَنْ اتخذ أسلوب القصص كقصة حي بن يقظان لابن طفيل، وشهرتها تغنينا عن ذكر نماذج منها هنا[(٣)].

ومنهم مَنْ تناول بالمقارنة العامة القضايا الأساسية لكل من الفلسفة والشريعة، وتجلت هذه الصورة لدى ابن رشد الذي خصص لذلك كتابه «**فَصْلُ المقالِ فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**» وجعل كتابه «**مناهج الأدلة في عقائد الملة**» نموذجاً تطبيقياً لما قرره في فصل المقال، ولأهمية هذا الكتاب ـ أعني فصل المقال ـ سنعود إليه بالتفصيل.

ويعد الكندي أول من أوضح أنه لا تناقض بين الفلسفة والشريعة[(٤)]،

---

(١) رسالة الاعتبار: ٧٢. تحقيق الدكتور محمد كمال جعفر: د/ اسم الناشر: د/ ط: ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

(٢) انظر: الدكتور محمد كمال جعفر: مقدمة تحقيق رسالة الاعتبار لابن مسرة: ١٢، والدكتور عبد المقصود عبد الغني: التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس: ١٢.

(٣) هذه القصة مطبوعة عدة طبعات، الطبعة التي رجعت إليها هي طبعة مكتبة الأسرة، ط٢ / ٢٠٠٠م.

(٤) انظر: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني: الكندي فيلسوف العرب: ٢٨٢. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر: د/ ط: د/ ت. والدكتور حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: ١٨، والدكتور عبد الحميد مدكور: تمهيد لدراسة الفلسفة: ٣٣.

فبعد تعريفه للفلسفة ذكر أنها من أشرف الصناعات الإنسانية؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق، وفي هذا العلم علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل عن الله تعالى، فواجب إذن التمسك بهذا العلم، فإن قال قائل: إنه لا يجب التمسك بهذا العلم، وجب عليه أن يقدم على ذلك البرهان، وتقديم البرهان هو من أصول الفلسفة، فواجب إذن طلب هذا الأصل بألسنتهم والتمسك بها اضطرار عليهم[1]. وقد ظهرت ملامح هذا التوفيق لدى الفارابي[2]، وابن سينا[3] أيضاً.

ونعود لكتاب ابن رشد «فَصْلُ المقالِ فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» فقد تحدث في بدايته عن موقف الشرع من الفلسفة، هل هي مباحة أو محظورة أو مأمور بها؟ فذكر أن الفلسفة إذا كانت تعني النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فإن الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثَّ على ذلك، فمن الآيات التي نصت على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً قوله ـ عز وجل ـ: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]. ومن الآيات التي حثت على النظر في جميع الموجودات أيضاً قوله ـ عز وجل ـ: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

(١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى): ٩٧.

(٢) انظر: إحصاء العلوم: ١٠٠، ١٠٨. تحقيق الدكتور عثمان أمين: دار الفكر العربي: ١٩٤٩م.

(٣) انظر: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الطبيعيات من عيون الحكمة): ٣، (ورسالة في أقسام العلوم العقلية): ١٠٨، ١١٥

﴿وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥]. وبهذه الآيات وأمثالها وجد ابن رشد مستنده الشرعي للقول بوجوب معرفة أنواع البراهين وشروطها، وكأنه يطبق القاعدة الفقهية «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» فالبراهين والأقيسة هي آلات النظر فلا يتم إلا بها، وكما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية، فكذلك يجب أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه[١].

ثم قال: «وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة؛ إذ لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه، هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي»[٢]. ورأى أنه لا مانع من الاستعانة بما رآه القدماء قبل ملة الإسلام، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم، ولا يمنع من النظر في كتبهم أن ضلَّ بها أناس، فإن مثل مَنْ يمنع ذلك مثل مَنْ يمنع العطشان شرب الماء العذب؛ لأن قوماً شرقوا به فماتوا[٣].

ولكن ماذا لو تعارض النظر البرهاني أو الدليل العقلي مع الدليل الشرعي؟ أجاب ابن رشد قائلاً: «فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له، وإذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني إلى نحوٍ ما

---

(١) انظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال: ٢٢. تحقيق الدكتور محمد عمارة: دار المعارف بالقاهرة: ط٣/ د/ت.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال: ٢٥.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٢٨، ٢٩.

من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشرع أو عرَّف به، فإن كان قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً طُلب هنالك تأويله»[١].

وعرَّف التأويل بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعبارة لسان العرب في التجوز»[٢].

ثم افترض ابن رشد إشكالاً، وهو أن في الشرع مسائل كثيرة قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، ومسائل أخرى أجمعوا على تأويلها، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟ ورأى في الجواب على هذا الإشكال أنه لو ثبت الإجماع بطريق يقيني لم يصح التأويل، أما إن كان الإجماع ظنياً فقد يصح، ولكن الإجماع لا يتقرر في العلميات بطريق يقيني خلافاً للعمليات فإن إمكانية الإجماع اليقيني واردة[٣].

وكانت بواعث ابن رشد للتوفيق بين الحكمة والشريعة ـ كما يرى أستاذنا الدكتور حسن الشافعي ـ تتمثل في ثلاثة بواعث:

الباعث الأول: ديني، حيث وجد أن القرآن الكريم يحث على التدبر والتفكر في آيات كثيرة.

---

(١) المصدر السابق: ٣١.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣٢.

(٣) انظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال: ٣٤.

والباعث الثاني: تاريخي، وذلك أنه قد هاله انقسام المسلمين إلى طوائف وفرق كل منها تؤول النصوص القرآنية حسبما تريد، فرى أن السبيل لجمع شتاتهم هو البرهنة على العقائد بطريقة بسيطة سهلة تنأى عن التأويل المفتعل بحيث يقبلها كل إنسان.

والباعث الثالث: فلسفي، ويتمثل في اقتناعه بأن حقيقة الشرع هي حقيقة العقل أيضاً، وهذه ناحية قد يشاركه فيها غيره من المتكلمين والحكماء[١].

ورأى بعض الباحثين أن التوفيق بين الفلسفة والشريعة يتمثل في نمطين: **الأول** يتمثل في شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التي من شأنها أن تكون مفصلة. وأما **الثاني** فيتمثل في تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية[٢]. وقد اعتبر أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند هذين النمطين نمطاً واحداً مرَّ بمرحلتين: **المرحلة الأولى** يمثلها تأويل النص ونقله إلى المعنى المجازي المعبر عنه بالرمز والاصطلاح الفلسفي، وأما **المرحلة الثانية** فتتمثل في شرح وتوضيح المفهوم الجديد في ضوء الحقائق الفلسفية[٣].

---

(١) انظر: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: ١٣٠.

(٢) انظر: الدكتور محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: ٢٩١. دار الكاتب العربي بالقاهرة: د/ط: ١٩٦٧م. والدكتور محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون: ٢ / ٤٥٢، والدكتور عبد الحميد مدكور: في الفكر الفلسفي الإسلامي(مقدمات وقضايا): ٢٠٢، والدكتور حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا: ٢٥. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت: ط١: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٣) انظر: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل: ١٣٦. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية: د/ط: ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

إذن: فالتأويل للنص الشرعي هو سبيل الفلاسفة للتوفيق بين ما تقوله الفلسفة وما تقوله الشريعة، وباب التأويل باب واسع جداً، ودفاع فلاسفة الإسلام عن الدين ـ كما ذكر أحد الباحثين ـ لم يغن عنهم شيئاً في اعتناقهم لآراء يونانية تتناقض مع المبادىء الإسلامية[١].

وهذا التوفيق لم يكن مرضياً لجمهور الأمة، والأقوال في رفض ذلك كثيرة[٢]، ولكن أكتفي هنا بما جاء في بعض كتب التفسير فيما يتعلق بمسألة التوفيق بين الفلسفة والشريعة، حيث سيأتي تفصيل موقف المفسرين من الفلسفة فيما بعد.

فقد ذكر ابن تيمية عند تفسيره لسورة الإخلاص أن الذين أرادوا أن يجمعوا بين النبوات والفلسفة لَبَّسُوا ودَلَّسُوا كابن سينا وأمثاله[٣]. وذكر الطباطبائي في تفسيره أيضاً أن جمعاً من العلماء رام بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والعرفان، أو بين الفلسفة والعرفان، أو بين الظواهر الدينية والفلسفة، أو بين الجميع، ومع ذلك كله فالاختلاف العريق على حاله، لا تزيد كثرة المساعي في قطع أصله إلا شدة في التعرق، ولا في إخماد ناره إلا اشتعالاً، وأنت لا ترى أهل كل فن من هذه الفنون إلا يرمي غيره بجهالة، أو زندقة، أو سفاهة رأي، والعامة

---

(١) انظر: الدكتور محمد كمال جعفر: في الفلسفة والأخلاق: ١٢٣.

(٢) انظر: السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: ٣٣ وما بعدها، قدَّم له وعلق عليه الدكتور علي سامي النشار: دار الكتب العلمية ببيروت: د/ ط: د/ت. حيث ذكر نصوصاً كثيرة عن أئمة المسلمين في ذم الكلام، وما ذكره يشمل الفلسفة من باب أولى.

(٣) انظر: تفسير سورة الإخلاص: ١٨٤. دار الريان للتراث بالقاهر: ط١/ ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

تتبرأ منهم جميعاً[١].

فخلاصة القول أن جمهور فلاسفة الإسلام لم ينكروا الدليل النقلي المتمثل في الوحي (القرآن والسنة)، ولكن جعلوه في المرتبة الثانية بعد الدليل العقلي، فما وافق الدليل العقلي قبلوه وما خالفه أوّلوه، فالدليل العقلي عندهم هو الميزان لقبول الدليل النقلي، بل وصل بهم الأمر أن جعلوا أكثر لغة الوحي لغة رمزية إيحائية على سبيل التمثيل والتخييل تقريباً لأفهام العامة، وهذه الرموز لا يفهمها على حقيقتها إلا الفلاسفة[٢].

وقد ظهرت هذه النزعة الفلسفية في بعض كتب التفسير، كتفسير الرازي والنيسابوري والشيرازي والآلوسي والطباطبائي. وقد صرَّح الرازي بعدم جواز التعويل على الدليل اللفظي وحده في الأصول؛ لأن الدليل النقلي موقوف على انتفاء الاحتمالات العشرة[٣]، وانتفاؤها مظنون، والموقوف

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٥ / ٢٨٨.

(٢) انظر: ابن النفيس: الرسالة الكاملية في السيرة النبوية: ١٩٤. تحقيق عبد المنعم محمد عمر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة: ط٣: ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م. وابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: ١ / ٨، ١٨٠. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم: دار الكنوز الأدبية بالرياض: د/ط: ١٣٩١هـ. والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ٥ / ٢٨٥، والدكتور محمد السيد الجليند: الإمام بن تيمية وموقفه من قضية التأويل: ١٢٤.

(٣) الاحتمالات العشرة هي: ١ـ نقل اللغة ٢ـ النحو ٣ـ عدم الاشتراك ٤ـ نفي الحذف والإضمار ٥ـ نفي التقديم والتأخير ٦ـ نفي المجاز ٧ـ نفي التخصيص ٨ـ عدم وجود الناسخ ٩ـ نفي المعارض النقلي ١٠ـ نفي المعارض العقلي. راجع: الرازي: مفاتيح الغيب: ٧ / ١٨٢، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: ١٣. المطبعة الحسينية المصرية بالقاهرة: ط١ / ١٣٢٣هـ.

على المظنون مظنون مثله[(١)].

وذكر أنه متى وقع التعارض بين الدليل العقلي والظاهر السمعي، فإما أن يصدقا وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يكذبا وهو محال؛ لأنه إبطال النقيضين، وإما أن يكذب الدليل العقلي ويرجح الظاهر السمعي، وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية، ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن، وترجيح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معاً، فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية، ويحمل الظاهر السمعي على التأويل[(٢)].

وعند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ [هود: ١٧]. ذكر أن المراد بالبينة الدلائل العقلية اليقينية، وبالشاهد الوحي (الدليل السمعي)[(٣)]. وهذا رأي بعض المفسّرين أيضاً[(٤)]، وفي هذا التفسير إيماء إلى تقديم الدليل العقلي على الدليل السمعي، أكد هذا الإيماء الألوسي حيث قال: «فيكون في الآية إشارة إلى الدليلين العقلي والسمعي، ومعنى كون الثاني تابعاً للأول على ما قيل: إنه موافق له لا يخالفه أصلاً، ومن هنا قالوا: إن النقل الصحيح لا يخالف العقل الصريح؛ ولذا أولوا الدليل السمعي إذا خالف ظاهره الدليل العقلي، ولعل في التعبير عن الأول بالبينة التي جاء إطلاقها في كلام الشارع على شاهدين، وعن

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٧ / ١٨١، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٣ / ٦٥.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٧ / ١٥٢.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ٢٠٩، ٢١٠.

(٤) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٢ / ٣٧٠، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ٣، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ١٢٨.

الثاني بالشاهد، الإيماء إلى أن الدليل العقلي أقوى دلالة من الدليل السمعي؛ لأن دلالة الأول قطعية، ودلالة الثاني ظنية غالباً؛ للاحتمالات الشهيرة التي لا يمكن القطع معها»(١). ونلاحظ في هذا التفسير نزعة عقلية، قد ينازع فيه كثير من المفسّرين، حيث ورد في معنى البينة والشاهد أقوال كثيرة(٢).

وكذلك رأى الرازي في قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَمَا لَيْسَ لَهُم بِهِۦ عِلْمٌ ۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾ [الحج: ٧١]. إشارة إلى الدليلين: العقلي والسمعي، فالسلطان إشارة إلى الدليل السمعي، والعلم إشارة إلى الدليل العقلي، حيث قال: «فبيّن أن عبادتهم لغير الله تعالى ليست مأخوذة عن دليل سمعي، وهو المراد من قوله: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا﴾، ولا عن دليل عقلي، وهو المراد من قوله: ﴿وَمَا لَيْسَ لَهُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾»(٣). وإلى قريب من هذا المعنى ذهب بعض المفسّرين(٤).

---

(١) روح المعاني: ٦ / ٢٢٨.

(٢) جاء في معنى البينة عدة أقوال: أحدها أنها الدين، والثاني أنها رسول الله ﷺ، والثالث القرآن، والرابع البيان، والمراد بالشاهد عدة أقوال أيضاً: أحدها أنه جبريل، والثاني أنه لسانه ﷺ الذي كان يتلو القرآن، والثالث أنه رسول الله ﷺ هو شاهد من الله تعالى، والرابع أنه ملك يحفظه ويسدده، والخامس أنه القرآن ونظمه وإعجازه. انظر: ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير: ٤ / ٨٥. المكتب الإسلامي ببيروت: ط٣ / ١٤٠٤هـ. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩ / ١٦.

(٣) مفاتيح الغيب: ٢٣ / ٦٧.

(٤) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٣ / ١٦٦، وانظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٤ / ٢٥، والنسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ٣ / ١١٣. دار الكتاب العربي بيروت: د/ط: ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م. والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٨ / ١٥٨.

وقال الآلوسي بعد أن ذكر هذا المعنى الذي ذكره الرازي: «وظاهره أن الدليل السمعي يفيد اليقين مطلقاً، وأنه مقدم على الدليل العقلي، ومذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة أنه لا يفيد اليقين مطلقاً؛ لتوقف ذلك على أمور كلها ظنية، فتكون دلالته أيضاً ظنية؛ لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة، والحق أنه يفيد اليقين في الشرعيات دون العقليات، بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات»[١].

وقد انتقد أستاذنا الدكتور حسن الشافعي فكرة تقديم العقل على النقل، فرأى أن هذه المسألة تعرف بفكرة الدور، وقد نشأت عند المعتزلة ثم تأثر بها الفكر الأشعري، والواقع أن فكرة الدور هذه تهويل لا طائل وراءه، فيمكن للمرء أن يبدأ بإثبات النبوة عن طريق النظر في المعجزة، فإذا ثبتت عنده تَقَبَّلَ كلَّ ما يأتيه عن النبي، ولا دور ولا تناقض، على أن القرآن الكريم لم يقدم للناس العقائد قضايا مجردة عن الدليل يجب اعتناقها بسلطة النص فحسب، بل هي دائماً قضايا مشفوعة ببراهينها العقلية التي لا يمكن أن يحط من قيمتها ورودها في هذا النص الإلهي، وهذا ما فطن إليه الإمام الغزالي وكرره في كتبه من أن الشرعيات عقليات، والعقليات شرعيات لدى العارفين، وغرض كتابه «**القسطاس**» إنما هو بيان الأدلة العقلية الواردة في القرآن بمواردها وصورها[٢].

ولم يقتصر تأثر بعض المفسِّرين بالفلاسفة على تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلي، بل رأوا ـ كما رأى جمهور الفلاسفة ـ أن في لغة الوحي تمثيلاً للعامة من الناس، وإن كان ذلك لم يبلغ مبلغ الفلاسفة من التوسع في

---

(١) روح المعاني: ٩ / ١٨٩.

(٢) انظر: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: ١٣٧.

قولهم بالتمثيل والتخييل، وقد نسب الشيرازي هذا الرأي للزمخشري، والرازي، والبيضاوي، والنيسابوري[١]، ولأهمية هذه المسألة سأذكر تفاصيلها كما وردت عند هؤلاء المفسّرين.

فقد ذكروا هذا الرأي عند تفسيرهم لآية الكرسي، ولمعنى الكرسي بالتحديد، فقال الزمخشري: «وفي قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. أربعة أوجه: أحدها أن كرسيه لم يضق عن السموات والأرض لبسطته وسعته، وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد، كقوله: ﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]. من غير تصور قبضة وطي ويمين، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسي»[٢]. وذكر الوجوه الأخرى دون أن يعلق على أحدها بالقبول أو الرد، وعلى هذا فلم يكن واضحاً عندي أنه اعتمد هذا القول، أو طبقه على ما يرد بشأن الغيبيات كلها.

ونقل الرازي هذا الرأي ونسبه للقفال[٣]، ثم علق عليه بقوله: إنه جواب متين، ولكن لم يعتمده، بل اعتمد القول بأن الكرسي جسم عظيم

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١٤٥.

(٢) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ١ / ٢٩٦. تحقيق محمد عبد السلام شاهين: دار الكتب العلمية بيروت: ط١: ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

(٣) هو محمد بن علي بن إسماعيل الإمام أبو بكر الشاشي الفقيه الشافعي المعروف بالقفال الكبير، مولده سنة إحدى وتسعين ومائتين، ومات سنة خمس وستين وثلاثمائة. انظر: السيوطي: طبقات المفسّرين: ١ / ١٠٩. تحقيق علي محمد عمر: مكتبة وهبة بالقاهرة: ط١ / ١٣٩٦هـ.

تحت العرش وفوق السماء السابعة كما وردت بذلك الأخبار الصحيحة، وعلل عدم أخذه برأي القفال بأن ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز[١]. ولكنه في موضع آخر ـ وعند كلامه عن الحكمة من وجود المتشابه في القرآن الكريم ـ رأى أن القرآن الكريم كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي فيقع في التعطيل، فخوطبوا بألفاظ تناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح، ولكن بردّ المتشابه إلى المحكم يُكشَف الأمر ويتضح[٢].

وأما البيضاوي فقد صرَّح بقبول هذا الرأي فقال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ «تصوير لعظمته وتمثيل مجرد، كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الأنعام: ٩١]. و﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ ولا كرسي في الحقيقة ولا قاعد»[٣].

وأما النيسابوري فقد نسب هذا الرأي للقفال والزمخشري، دون أن يعلق عليه بالقبول أو الرفض[٤].

ورأى الطباطبائي أن ظاهر الآية مبني على ما تتوهمه الأفهام العامية، فهذه الألفاظ من العرش والكرسي ونظائرها، أمثال مضروبة للناس، وما يعقلها إلا العالمون[٥].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٧ / ١٣.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٧ / ١٨٦.

(٣) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٣٤٣.

(٤) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢ / ٥٥٥.

(٥) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢ / ٣٤٣، ٣٤٥.

ولكن لا يُفْهَم من هذه الأقوال شمول هذا الرأي لبقية مسائل الغيب، كما ذهب الفلاسفة، وسيكشف هذا البحث بطريقة عملية إن كان بعض المفسِّرين ذهب مذهب الفلاسفة أم لا؟.

وقد انتقد الشيرازي هؤلاء المفسِّرين، فرأى أن حمل هذه الألفاظ القرآنية ونظائرها في الكتاب والسنة على مجرد التخييل والتمثيل هو قرع باب السفسطة وسد باب الاهتداء، وتطرق إلى سد باب الاعتقاد بالمعاد الجسماني، وعذاب القبر، والحساب، والميزان، وسائر المواعيد الشرعية؛ إذ يجوز لكل أحد على التقدير المذكور أن يحمل كلاً من تلك الأمور على مجرد التخييل من غير حقيقة مخصوصة. والحق المعتمد إبقاء صور الظواهر على أصلها، إلا إذا كان مناقضاً لأصول صحيحة دينية وعقائد حقة يقينية، فينبغي حينئذٍ أن يتوقف فيها، وأن يحال العلم بها إلى الله ورسوله، وإلى الأئمة المعصومين من الخطأ - على مذهبه في التشيع - إضافة إلى ما ينكشف للسالك من أنوار علوم الملائكة والنبيين[1].

ويعود بنا الشيرازي بفتحه لباب الكشف إلى المحظور الذي حذّر منه، وخاصة إذا علمنا أن الشيرازي تمثل في كثير من آرائه بابن عربي، وهذا ما سيتبين لنا في البحث. ويؤكد هذا المحظور ما قاله في موضع آخر، حيث وافق المفسِّرين السابقين فيما قالوه، بل كان صريحاً جداً فقال: «وأكثر الخلق لا يدرك الحقائق الكلية وأصول الموجودات إلا على سبيل التمثيل والتشبيه، والأنبياء مأمورون بدعوة الخلق والتكلم معهم على مبلغ عقولهم، لقوله ﷺ: «**نحن معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم**»[2].

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١٤٦.

(٢) قال صاحب كشف الخفاء: رواه الديلمي بسند ضعيف عن ابن عباس مرفوعاً.

راجع: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: =

وعقول أكثر الناس بمنزلة الخيال والوهم، ولذلك كان تعليمهم الحقائق الإيمانية على رتبة التمثيلات التي تناسب طبائعهم الخليفة»[١].

ورأى الآلوسي أن حمل الكرسي على سبيل التمثيل اختاره الجم الغفير من الخلف، فراراً من توهم التجسيم، ثم قال: «وأنت تعلم أن ذلك وأمثاله ليس بالداعي القوي لنفي الكرسي بالكلية، فالحق أنه ثابت كما نطقت به الأخبار الصحيحة، وتوهم التجسيم لا يعبأ به، وإلا للزم نفي الكثير من الصفات، وهو بمعزل عن اتباع الشارع التسليم له، وأكثر السلف الصالح جعلوا ذلك من المتشابه الذي لا يحيطون به علماً، وفوضوا علمه إلى الله تعالى مع القول بغاية التنزيه والتقديس له تعالى شأنه»[٢]. وهذا هو الحق الذي ندين به لله ـ سبحانه وتعالى ـ.

وبعد هذا التوضيح لمصطلح الفلسفة، ومحاولات التوفيق بينهما، أرى من الواجب بيان معنى التفسير والتأويل، ومن ثَمّ التعرف على الضوابط التي وضعت للحد من تفسير القرآن الكريم بمجرد الرأي:

المبحث الثاني

التعريف بالتفسير

درج الباحثون في علوم القرآن الكريم عند بيانهم لمعنى التفسير أن يتكلموا عن التأويل أيضاً، للصلة الوثيقة بينه وبين التفسير، بل هناك مَنْ

= ١/ ٢٢٥. تحقيق أحمد القلاش: مؤسسة الرسالة ببيروت: ط٤ / ١٤٠٥هـ. وفي هذا المعنى أخرج الإمام البخاري في صحيحه عن علي ـ رضي الله عنه ـ موقوفاً: (حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ الله وَرَسُولُهُ) كتاب العلم: باب مَنْ خصّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا. دار القلم بيروت: د/ط: ١٩٨٧م.

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ٣٤٧.

(٢) روح المعاني: ٢ / ١١.

سوى بينهما في المعنى، فماذا يعني التفسير، وماذا يعني التأويل، هل هما بمعنى واحد أم بينهما اختلاف؟

*** معنى التفسير لغة واصطلاحاً:**

فأما التفسير فمن معانيه في اللغة: الإبانة والكشف[١]، جاء في لسان العرب: «الفَسْرُ: البيان، فسَّر الشيء يَفْسِره بالكسر ويَفْسُره بالضم فسراً، وفَسَّرَه أبانه والتَّفْسِيرُ: كشف المراد عن اللفظ المُشْكِل»[٢].

وأما معناه اصطلاحاً فقد تعددت الأقوال فيه، فعُرِّفَ بأنه «علم يُعْرَفُ به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»[٣]. وهذا ليس تعريفاً للتفسير فقط، بل هو تعريف وبيان للأدوات أو العلوم الأخرى التي يحتاجها المفسّر، فالعلوم التي ذكرها من علم اللغة والنحو إلخ، هذه أدوات لا غنى للمفسّر عنها.

وعُرِّفَ بأنه «علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها»[٤]. وهذا

---

(١) انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط: مادة فسر.

(٢) ابن منظور: مادة فسر.

(٣) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ١ / ١٣، و ٢ / ١٤٩. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم: دار المعرفة بيروت: د/ط: ١٣٩١هـ.

(٤) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢ / ١١٩١. تقديم وتعليق الدكتور مصطفى ديب البُغا: دار ابن كثير بدمشق وبيروت: ط٤ / ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.

التعريف يعد تعريفاً بموضوعات التفسير، كأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ إلخ.

وعُرِّف بأنه الكشف عن معاني القرآن وبيان المراد منها(١). قال الطباطبائي: «التفسير هو بيان لمعاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها»(٢).

*** معنى التأويل لغة واصطلاحاً:**

هذا عن معنى التفسير لغة واصطلاحاً، وأما التأويل فمن معانيه في اللغة: الأَوْل، وهو الرجوع، يقال: آلَ الشَّيءُ يؤول أَوْلاً ومآلاً: رجع، وأَوَّلَ إليه الشَّيءَ: رجعه، ويقال: أَوَّل الكلام تأويلاً وتأَوَّله: دبَّره وقدَّره وفسَّره(٣). ويُطْلَق على حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه، ويُطْلَق أيضاً على التفسير والبيان والتعبير عن الشيء(٤). قال الطبري: «وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير، والمرجع، والمصير، وأصله من آل الشيء إلى كذا، إذا صار إليه ورجع»(٥). وأما معناه في اصطلاح المفسِّرين فقد اختلفوا في معناه، فرأى بعضهم أنه مرادف للتفسير(٦). وقيل: التفسير أعم من

---

(١) المصدر السابق: ٢ / ١١٩٠.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٧.

(٣) انظر: ابن منظور: لسان العرب، والفيروزآبادي: القاموس المحيط: مادة أول.

(٤) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ١ / ٣٤٨، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤ / ١٥، والزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٢ / ١٤٩، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢ / ٤٦٠. مكتبة التراث بالقاهرة: د/ط: د/ت، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٥.

(٥) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣ / ١٨٤.

(٦) انظر: البغوي: معالم التنزيل: ١ / ٢٧٩. تحقيق خالد عبد الرحمن العك: دار المعرفة ببيروت: ط١/ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، وأما التأويل فأكثر استعماله في المعاني. وبعضهم يرى أن التفسير مباين للتأويل، فالتفسير هو القطع بأن مراد الله كذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع[1]. قال ابن الجوزي: «اختلف العلماء هل التفسير والتأويل بمعنى أم يختلفان؟ فذهب قوم يميلون إلى العربية إلى أنهما بمعنى، وهذا قول جمهور المفسرين المتقدمين، وذهب قوم يميلون إلى الفقه إلى اختلافهما، فقالوا: التفسير إخراج الشيء من مقام الخفاء إلى مقام التجلي، والتأويل: نقل الكلام عن وضعه فيما يحتاج في إثباته إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، فهو مأخوذ من قولك آل الشيء إلى كذا أي: صار إليه»[2].

وعرَّف الرازي التأويل بأنه صرف ظاهر اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح لتعذر حمله على ظاهره، بدليل[3]. وتعريف الرازي هذا قريب من تعريف ابن رشد الذي مرَّ معنا. وقد رأى ابن عاشور أن هذا التعريف لمعنى التأويل هو معنى أصولي[4]. ومن الملاحظ أن الرازي يشترط في صرف اللفظ عن ظاهره أمرين: **الأول**: عند تعذر حمله على الحقيقة. **والثاني**: أن يكون صرفه عن ظاهره بدليل.

وقد أكد الرازي هذين الشرطين عندما ذكر أن صرف اللفظ عن ظاهره

---

(١) انظر: الطوفي: الإكسير في علم التفسير: ٢٨. تحقيق الدكتور عبد القادر حسين: مكتبة الآداب بالقاهرة: د/ط: د/ت. والزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٢/ ١٤٩، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢ / ١١٨٩، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢ / ٤. دار الفكر ببيروت: د/ط: د/ت. والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ٣ / ٥٣، والدكتور محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون: ١/ ١٩.

(٢) زاد المسير في علم التفسير: ١ / ٤، وانظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤/ ١٥.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٧ / ١٨٣.

(٤) انظر: التحرير والتنوير: ١ / ١٦.

بغير دليل باطل بإجماع المسلمين، فلا يصار إلى هذا التأويل إلا بعد قيام الدلالة على أنه لا يجوز حمله على ظاهره، قال: فهذا هو الذي لم يزل كل أحد من المتكلمين إلا قال به وعوَّل عليه[١]. وعلل ذلك قائلاً: «لأنا لو جوزنا ذلك انفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد، فإنهم يقولون في قوله: ﴿جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[٢]. ليس هناك لا أنهار ولا أشجار، وإنما هو مثل للذة والسعادة، ويقولون في قوله: ﴿ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾[٣]. ليس هناك لا سجود ولا ركوع، وإنما هو مثل للتعظيم، ومعلوم أن ذلك يفضي إلى رفع الشرائع وفساد الدين»[٤].

ورأى ابن تيمية أن تعريف التأويل بصرف ظاهر اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح لتعذر حمله على ظاهره، هو غير المعنى المراد من التأويل في كتاب الله ـ عز وجل ـ، وكذلك لم يكن السلف يريدون بلفظ التأويل هذا، وإنما هو من اصطلاح المتأخرين، فلفظ التأويل في القرآن الكريم يراد به ما يؤول الأمر إليه، أو يراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وهو اصطلاح المفسِّرين، وتخصيص لفظ التأويل بمعنى «**صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك**» إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، فأما السلف فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى،

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٠/ ٩٤.

(٢) سورة البقرة: الآية: ٢٥. والآية ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾.

(٣) سورة الحج: الآية: ٧٧. والآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٠/ ٩٤.

بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثاني[١].

وقد وافقه في هذا الرأي بعض المفسرين[٢]. وذكروا أن من الآيات الكريمة التي وردت فيها كلمة التأويل بالمعنى الذي رآه السلف قوله ـ عز وجل ـ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٣]. وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٦]. وقوله: ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٨]. فالتأويل إما أن يكون مرادفاً لمعنى التفسير، وإما أن يكون الحقيقة الخارجية التي يؤول إليها الأمر ويتحقق[٣].

وما ذكره ابن تيمية وغيره من المفسِّرين من أن التأويل الوارد ذكره في القرآن الكريم إنما هو بمعنى التفسير، أو ما يؤول إليه الأمر ويتحقق، هو معنى صحيح، وهو مُوافِقٌ لما عليه أكثر المفسِّرين كما بيَّنا، حتى الرازي نفسه كان تفسيره لكلمة التأويل في تلك الآيات متفقاً مع ما ذكره ابن تيمية وغيره[٤]. ولكن قصرهم التأويل على هذا المعنى، وقولهم: إن التأويل بالمعنى الاصطلاحي لم يعرفه السلف، فهذا لا يُسَلَّم لهم، فالتأويل ـ كما

(١) انظر: ابن تيمية: دقائق التفسير: ١ / ٣٤٤. مؤسسة علوم القرآن بدمشق: ط٣/ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. وتفسير سورة الإخلاص: ٢٦٢.

(٢) انظر: الشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ٣ / ١٧٢، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ٣/ ٥١، والدكتور محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون: ١/ ٢٠.

(٣) انظر: ابن تيمية: دقائق التفسير: ١/ ٣٤٤، ودرء تعارض العقل والنقل: ١/ ١٤، ومحمد رشيد رضا: تفسير المنار: ٣ / ١٧٢، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ٣ / ٥٧، والدكتور محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون: ١ / ١٨.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ١٤ / ١٠٠، و١٨ / ٩١، و٢١ / ١٥٨.

ذكر أحد الباحثين ـ أصالته من أصالة اللغة العربية نفسها[١]. وعدم خوض السلف في التأويل لا يدل على بطلانه، فدعوى عدم الوجدان ليست دليلاً على عدم الوجود، بل قد ورد عن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ ـ مثلاً ـ أنه أوّل الكرسي بالعلم كما نقل الطبري في تفسيره[٢].

ويبدو أن انتشار الفلسفة كان له دور كبير في توسع التأويل، حتى صارت هذه النزعة قوية ومعلنة في القرن الخامس الهجري وما تلاه. ويعد الإمام الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) من الأوائل الذين فتحوا هذا الباب في مجال التفسير، ويتجلى ذلك في كتابه جواهر القرآن[٣]، حيث رأى عدم الوقوف على ظاهر التفسير، لأن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم، فقال: «وبالجملة فالعلوم كلها داخلة في أفعال الله ـ عز وجل ـ وصفاته، وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها ومجرد ظاهر التفسير لا

(١) الدكتور السيد أحمد عبد الغفار: التأويل وصلته باللغة: ٨. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية: د/ط: ١٩٩٥م.

(٢) قال الطبري: «حدثنا أبو كريب وسلم بن جنادة قالا: ثنا ابن إدريس عن مطرف عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، وسع كرسيه، قال: كرسيه: علمه». وقال: «حدثني يعقوب بن إبراهيم قال: ثنا هشيم قال: أخبرنا مطرف عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مثله». جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣ / ٩.

(٣) انظر: عبد المجيد المحتسب: اتجاهات التفسير في العصر الراهن: ٢٤٧، وحمودة محمد داود: تفسير القرآن الكريم والعلوم الحديثة: ١٦٢. رسالة دكتوراه: جامعة الأزهر: كلية أصول الدين: ١٩٧٥م. وخالد عبد الرحمن العك: أصول التفسير وقواعده: ٢٢٠. دار النفائس ببيروت: ط٢ / ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. وأحمد عمر أبو حجر: التفسير العلمي للقرآن في الميزان: ١٤٥. دار قتيبة بدمشق: د/ط: ١٤١١هـ/ ١٩٩٤م.

يشير إلى ذلك، بل كل ما أشكل فيه على النظار واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات ففي القرآن إليه رموز ودلالات عليه يختص أهل الفهم بدركها»[١].

وإن كان الغزالي قد دعا إلى التأويل فإنه لا يُفْهَم من كلامه أنه يقول بتأويل النصوص بإطلاق، بل يجعل ذلك مشروطاً بعدة شروط لا يجوز للمفسر تجاوزها، وإلا يعد من المتكلمين في القرآن الكريم بالرأي وهذا مذموم، فقد اشترط النقل والسماع أولاً، ثم فهم العربية وعلومها، وضرب مثالاً لذلك وهو قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٨ ـ ٧٩]. فقد قدَّر كلمة «يقولون» فالمعنى لا يفقهون حديثاً «يقولون» ما أصابك من حسنة فإن لم يرد هذا المعنى كان مناقضاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾»[٢].

ثم جاء الرازي فطبق كل ما استحدثته البيئة الإسلامية من ثقافة علمية وفكرية على آيات القرآن الكريم[٣]، حتى قال عنه أبو حيان الأندلسي: «جمع في كتابه في التفسير أشياء طويلة لا حاجة بها في علم التفسير؛ ولذلك حُكِي عن بعض المتطرفين من العلماء أنه قال: فيه كل شيء إلا التفسير»[٤]،

---

(١) إحياء علوم الدين: ١ / ٣٧٤. مكتبة مصر بالقاهرة: ١٩٩٨م. وانظر: جواهر القرآن: ٤٤. تحقيق محمد رشيد رضا القباني: دار إحياء العلوم ببيروت: ط١/ ١٩٨٥م. وانظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٢ / ١٥٥، والألوسي: روح المعاني: ١/ ٨.

(٢) إحياء علوم الدين: ١/ ٣٧٨.

(٣) انظر: عبد المجيد المحتسب: اتجاهات التفسير في العصر الراهن: ٢٥١.

(٤) البحر المحيط: ١/ ٥١١. وأرى أن فيه كل شيء مع التفسير.

ثم سرت هذه النزعة إلى بعض المفسرين الذين تلوا الرازي كالبيضاوي والنيسابوري والآلوسي، وهذا ما سيكشف عنه البحث إن شاء الله تعالى.

وخلاصة المسألة في معنى التفسير والتأويل أنهما يشتركان في كشف معاني القرآن الكريم، وأن التأويل بالمعنى الاصطلاحي ليس على إطلاقه، بل مقيد بشروط وضوابط لا يجوز تجاوزها، وقد صار هذا المعنى ـ كما ذكر الزركشي ـ هو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل[1]. ونجد أن أكثر ما كان التأويل في الآيات المتشابهة، أما الآيات المحكمة فغالباً ما تكون واضحة المعنى، وأرى من الضروري هنا التعريف بالمحكم والمتشابه لصلتهما الوثيقة بالتأويل:

المُحْكَم والمتشابه:

وصف الله تعالى القرآن الكريم ـ كما ذكر بعض المفسرين ـ بأنه محكم كله، فقال ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، ووصفه أيضاً بأنه متشابه كله فقال: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]، ووصفه أيضاً بأن آياته منها محكمات ومنها متشابهات فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]. فهذه الآيات قد وصفت القرآن مرة بأنه محكم، ومرة ثانية بأنه متشابه، ومرة ثالثة بأنه محكم ومتشابه[2]. فماذا تعني هذه الأوصاف؟

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢ / ١٦٦.

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤ / ١٠، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٣ / ٦٤، وابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص: ٢٤٢، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ١ / ٦٣٩، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢ / ٢٧١.

يرى بعض المفسرين في معنى الآية الأولى أن آيات القرآن الكريم كلها محكمة في لفظها، مفصلة في معناها، فهي كاملة صورة ومعنى[١]، ويرون أن قوله تعالى: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ أي: يشبه بعضه بعضاً في الصحة والإحكام، وفي تناسب ألفاظه ونظمه، لا اختلاف فيه ولا تضاد[٢]، ويجوز أن تكون كلمة ﴿مَّثَانِيَ﴾ بياناً لكونه متشابهاً؛ لما ثنى من قصصه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعده ووعيده ومواعظه[٣]، وهم متفقون على أن المراد بهذا التشابه غير المراد به في قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾. فما الذي يرونه - إذن - في معنى المحكم والمتشابه في آية آل عمران؟ لقد اختلف المفسرون في المحكم والمتشابه على عدة أقوال، منها:

أولاً: أن المحكم من آي الكتاب ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد، والمتشابه منها ما احتمل من التأويل أوجهاً.

ثانياً: أن المحكم ما عُرِف تأويله وفهم معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر اللهتعالى بعلمه دون خلقه، مثل وقت قيام الساعة، وخروج يأجوج ومأجوج، والدجال، وعيسى - عليه السلام، ونحو الحروف المقطعة في أوائل السور.

ثالثاً: أن المتشابه ما يحتمل وجوهاً، ثم إذا رُدَّت الوجوه إلى وجه واحد،

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١١/ ١٨٠، والزمخشري: الكشاف: ٢ / ٣٦٣، والرازي: مفاتيح الغيب: ١٧ / ١٨٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩ / ٢، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٢ / ٤٣٦.

(٢) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٢٣ / ٢١٠، والزمخشري: الكشاف: ٤ / ١١٨.

(٣) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٤ / ١١٩.

وأبطل الباقي صار المتشابه محكماً، فالمحكم هو الأصل الذي يُرَدُّ إليه المتشابه[١].

ورأى الرازي أن الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه، واقتصر القول على الوجه الذي عليه أكثر المحققين، وهو أن المحكم ما كانت دلالته راجحة، وهو النص والظاهر، وأن المتشابه ما كانت دلالته غير راجحة، وهو المجمل والمؤول والمشكل، وقد فصَّل القول في هذا، فرأى أن اللفظ الذي جُعِل موضوعاً لمعنى وكان لا يحتمل غيره فهذا هو النص، وأما إن كان محتملاً لغيره وكان الاحتمال راجحاً فهو الظاهر، وإن كان الاحتمال مرجوحاً فهو المؤول، وإن كان الاحتمال على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً. فاللفظ إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مؤولاً أو مشتركاً أو مجملاً، فالنص والظاهر هو المسمى بالمحكم، والمجمل والمؤول هو المسمى بالمتشابه، فاللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً، فحمله على الراجح هو المحكم، وحمله على المرجوح هو المتشابه[٢].

ثم ذكر أن صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل، وهذا الدليل إما أن يكون لفظياً أو عقلياً، فإن كانت

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣ / ١٧٣، وابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير: ١/ ٣٥٠. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤ / ٩، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢ / ٥.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٧ / ١٨١، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٣ / ٦٤، إسماعيل حقي: روح البيان: ٢ / ٥، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢ / ٢٧٤

المسألة فقهية فإنه يجوز التعويل على الدليل اللفظي، وأما إن كانت أصولية فلا يجوز التعويل على الدليل اللفظي؛ لأنه موقوف على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة، وانتفاؤها مظنون والموقوف على المظنون مظنون، والظني لا يكتفى به في الأصول، فلا بد من الدليل القطعي العقلي على أن المعنى الراجح محال عقلاً، والدليل العقلي لا يفيد إلا صرف اللفظ عن ظاهره، أما إثبات المعنى المراد بعد صرف المعنى عن ظاهره فلا يمكن بالعقل؛ لأن طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز، وتأويل على تأويل، وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدليل اللفظي، والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد إلا الظن، والظن لا يعول عليه في المسائل الأصولية القطعية؛ فلهذا لا يجوز الخوض في تعيين التأويل، بمعنى أن هذا هو المعنى المراد من الآية تحديداً[(١)].

ومن الأمثلة التي ذكرها للآيات المتشابهة قوله ـ عز وجل ـ : ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. قال: «دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في المكان، فعرفنا أنه ليس مراد الله‌تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها، إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة، فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية، والقول بالظن في ذات الله‌تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين»[(٢)].

وقد وافقه على هذا الرأي بعض المفسّرين[(٣)]. إذن: فيمكن القول بناء على ما سبق أن التأويل لا يكون إلا في المتشابه؛ لأن المحكم معناه ظاهر،

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٧ / ١٨٢، وراجع: ٧/ ١٥٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ٧/ ١٩٠.

(٣) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٣/ ٦٥، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ١/ ٦٤٩، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢/ ٢٧٤.

أما المتشابه فيتعذر حمله على ظاهره، فعندئذٍ يُصْرَف عن ظاهره، وهذا هو التأويل، ولكن هل يمكن تعيين تأويل المتشابه أم لا يمكن تعيينه كما ذكر الرازي؟

اختلف المفسّرون في هذه المسألة، وسبب اختلافهم في (الواو) الواردة في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ هل هي للعطف أم للاستئناف؟ فبعضهم رأى أنها للعطف، وعلى ذلك فالراسخون في العلم يعلمون المتشابه؛ لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته، وأما الأكثرون فذهبوا إلى أن الواو للاستئناف، وعلى ذلك فالراسخون لا يعلمون المتشابه، فهم يؤمنون به كما ورد[1].

ورأى كل فريق منهم من الأدلة ما يقوي مذهبه، والتفصيل في تلك الأدلة يطول ذكرها. قال الآلوسي بعد عرضها: «وإذا عرفت هذا ظهر لك جواز الأمرين: الوقف على إلا الله، والوقف على الراسخون، وقال بعض أئمة التحقيق: الحق أنه إن أرِيد بالمتشابه ما لا سبيل إليه للمخلوق، فالحق الوقف على إلا الله، وإن أُرِيد ما لا يتضح بحيث يتناول المجمل ونحوه، فالحق العطف، ويجوز الوقف أيضاً؛ لأنه لا يعلم جميعه أو لا يعلمه بالكنه إلا الله تعالى، وأما إذا فُسّر بما دل القاطع أي النص النقلي أو الدليل الجازم العقلي على أن ظاهره غير مراد، ولم يقم دليل على ما هو المراد، ففيه مذهبان: فمنهم من يجوّز الخوض فيه، وتأويله بما يرجع إلى الجادة في

(١) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣ / ١٨٢، والبغوي: معالم التنزيل: ١ / ٢٨٠، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤ / ١٦، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ١ / ٣٤٧، والآلوسي: روح المعاني: ٢ / ٨١، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢ / ٧

مثله، فيجوز عنده الوقف وعدمه، ومنهم من يمنع الخوض فيه فيمتنع تأويله ويجب الوقف عنده»[١].

ولم يوافق الآلوسي الرازيَ في صرف اللفظ عن ظاهره مطلقاً، بل رأى صرفه إلى معنى معين معلوم، كما يقال الاستواء ـ مثلاً ـ بمعنى الاستيلاء[٢].

والذي يترجح لدي أن المتشابه لا يعلم تأويله على الحقيقة إلا الله تعالى، ومما يرجح التوقف في تعيين التأويل كثرة الاختلافات التي حصلت بين الفرق الإسلامية، حيث كانت ـ في الأغلب ـ نتيجة للتأويل الذي تَمَّ لدى بعضهم دون ضوابط، فلو توقفت عن الخوض في ذلك ما كانت تلك الاختلافات. فسبب تلك الاختلافات كما ذكر الرازي والنيسابوري أن كل طائفة كانت تسمي الآيات الموافقة لمذهبها محكمة، والآيات الموافقة لمذهب خصمها متشابهة[٣].

وقال الطباطبائي: «وأنت إذا تتبعت البدع والأهواء والمذاهب الفاسدة التي انحرفت فيها الفرق الإسلامية عن الحق القويم بعد زمن النبي ﷺ وجدت أكثر مواردها من اتباع المتشابه، والتأويل في الآيات بما لا يرتضيه الله سبحانه»[٤].

وبعد هذا البيان لمعنى التفسير والتأويل، وعلاقتهما بالمحكم والمتشابه، جدير بالذكر الإشارة إلى مراحل نشأة التفسير، وتطوره:

---

(١) روح المعاني: ٢ / ٨٣.

(٢) انظر: روح المعاني: ٢ / ٨٦.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٧ / ١٨٨، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٣ / ٦٥.

(٤) الميزان في تفسير القرآن: ٣ / ٤٨.

*** نشأة التفسير ومراحل تطوره[١]:**

كانت بداية التفسير مرتبطة بالرواية عن النبي ﷺ أو عن صحابته رضي الله عنهم، ثم جاءت طبقة التابعين فحملوا رواية التفسير عن الصحابة، وعُرِفَ هذا القدر من التفسير بالتفسير المأثور، وقد جمع ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) في كتابه المشهور(جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ما نقله الصحابة والتابعون، وزاد على ذلك فوجه الأقوال ورجَّح بعضها على بعض، وذكر الإعراب والاستنباط، لذلك كان تفسيره من أجل التفاسير بالمأثور، وأصحها وأجمعها، لما ورد عن الصحابة والتابعين[٢].

ثم أَلَّف في التفسير خلائق فاختصروا الأسانيد، ولم ينسبوا الأقوال لقائليها، فدخل من هنا الدخيل، والتبس الصحيح بالعليل، ثم صنَّف بعد ذلك قوم برعوا في العلوم، فكان كلٌّ منهم يقتصر في تفسيره على الفن الذي يغلب عليه، فالنحوي همه الإعراب وتكثير الأوجه المحتملة فيه، ونقل قواعد النحو ومسائله، والأخباري همه القصص والإخبار عمن سلف سواء كانت صحيحة أو باطلة، والفقيه يكاد يسرد فيه أبواب الفقه كلها، وربما استطرد، وصاحب العلوم العقلية يملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة

---

(١) راجع في هذه المسألة: الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٢ / ١٥٨، وابن خلدون: المقدمة: ٣٠٧، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢ / ١٢٢٧، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢ / ١٢، والدكتور محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون: ٣٧، والدكتور الشحات السيد زغلول: الاتجاهات الفكرية في التفسير: ١٠٣، و ١٦١. الهيئة المصرية العامة للكتاب: ط٢ / ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.

(٢) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢ / ١٢٣٥، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢ / ٢٩.

وشبهها، والمبتدع ليس له قصد إلا تحريف معاني الآيات وتسويتها على مذهبه الفاسد بحيث أنه متى لاح له شاردة من بعيد اقتنصها، أو وجد موضعاً له فيه أدنى مجال سارع إليه[(١)].

ومما استوجب اختلاف الباحثين في التفسير أيضاً، شيوع علم الكلام، ونقل فلسفة اليونان إلى العربية، وظهور التصوف، فتفرقوا في طريق البحث عن معاني الآيات:

فأما المحدِّثون فاقتصروا على التفسير بالرواية عن السلف من الصحابة والتابعين، ووقفوا فيما لم يؤثر فيه شيء.

وأما **المتكلمون** فقد دعتهم الأقوال المذهبية على اختلافها أن يسيروا في التفسير على ما يوافق مذاهبهم بأخذ ما وافق، وتأويل ما خالف، على حسب ما يجوزه قول المذهب.

وأما **الفلاسفة** فقد عرض لهم ما عرض للمتكلمين من المفسِّرين من الوقوع في تأويل الآيات المخالفة بظاهرها للمسلَّمات في فنون الفلسفة، وخاصة المشائين، وقد تأولوا الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة، وآيات الخلقة، وحدوث السماوات والأرض، وآيات البرزخ والمعاد[(٢)].

ومن أجل الحد من نزعة التأويل وُضِعت للتفسير شروط وضوابط يجب على كل مفسِّر لكتاب الله تعالى أن يلتزم بها:

*** شروط التفسير وضوابطه:**

التفسير بيان لكلام الله تعالى فيجب أن تراعى حرمة هذا الكتاب فلا

---

(١) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ٣١، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢ / ١٢٣٥، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢ / ٣٢.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٧ وما بعدها.

يبادر الإنسان إلى القول بتفسير كلمة واحدة منه من غير علم، وقد حذّر القرآن الكريم من ذلك فقال الله ـ عز وجل ـ : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]. فمن أراد تفسير كتاب الله طلبه أولاً من القرآن، فما أُجمل منه في مكان فقد فُسّر في موضع آخر، وما اختُصر في مكان فقد بُسط في موضع آخر منه، فإن أعياه ذلك طلبه من السنة المشرفة فإنها شارحة وموضحة له، قال ﷺ: «**لا إني أوتيت القرآن ومثله معه**»[1]، فإن لم يجده في السنة رجع إلى أقوال الصحابة، فإن لم يجده في ذلك كله يجتهد رأيه[2].

---

(١) أخرجه الإمام أبو داود في سننه: (بلفظ أوتيت الكتاب): كتاب السنة: باب في لزوم السنة. تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد: دار الفكر: د/ط: د/ت. وأخرجه الإمام أحمد في المسند: بلفظ القرآن: رقم/ ١٧٢١٣. دار الفكر ببيروت: د/ط: ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

(٢) انظر: ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير: ٩٣. تحقيق محمود محمد نصّار: مكتبة التراث الإسلامي بالقاهرة: د/ط: د/ت. وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ١/ ٤، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٤/ ١٧٤، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢/ ٥٩. وقد أشاروا إلى حديث سيدنا معاذ ـ رضي الله عنه ـ حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن فقال له: (كيف تقضي إذا عرض لك قضاء. قال: اقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله. قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله. قال: اجتهد رأيي ولا آلو). أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الأقضية: باب اجتهاد الرأي في القضاء. وأخرجه الترمذي في سننه: «قال: حَدَّثَنَا هَنَّادٌ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَبِي عَوْنٍ الثَّقَفِيِّ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ رِجَالٍ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذٍ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ: كَيْفَ تَقْضِي فَقَالَ أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ الله قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ الله قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ الله ﷺ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ الله ﷺ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ الله ﷺ). حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ =

وهذا الاجتهاد له شروطه وضوابطه، وإلا كان عن هوى وتشهٍ، وهذا مردود، فمن هذه الشروط:

أولاً: التمكن من اللغة العربية؛ لأن بها يُعْرَفُ شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع.

ثانياً: التمكن من النحو؛ لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب فلا بد من اعتباره.

ثالثاً: التمكن من علوم البلاغة؛ لأن معرفة هذه الصناعة هي عمدة المفسّر المطلع على عجائب كلام الله تعالى.

رابعاً: معرفة علوم القرآن كالناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ودلالة الأمر والنهي والقراءات وغير ذلك.

خامساً: معرفة علم أصول الفقه؛ لأن به يعرف وجه الاستدلال على الأحكام والاستنباط[1].

فهذه الشروط لتفسير كتاب الله تعالى تحقق أعلى مراتب التفسير، أما

= وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالا حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي عَوْنٍ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرٍو ابْنِ أَخٍ لِلْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أُنَاسٍ مِنْ أَهْلِ حِمْصٍ عَنْ مُعَاذٍ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوَهُ». قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ لا نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَلَيْسَ إِسْنَادُهُ عِنْدِي بِمُتَّصِلٍ». كتاب الأحكام عن رسول الله: باب ما جاء في القاضي كيف يقضي. (ويقصد بالانقطاع: قول أبي عون: عن رجال من أصحاب معاذ).

(١) انظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ١/١٠٥، الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٢/١٥٦، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٤/١٨٥، والألوسي: روح المعاني: ١/٦، ومحمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢/٥١.

المعاني العامة في فهم القرآن الكريم فهي قدر يكاد يكون مشتركاً بين عامة الناس[١]. فالتفسير كما قال ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ على أربعة أوجه: «وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى»[٢]. قال الزركشي (ت: ٧٩٤هـ): «وفي قول ابن عباس هذا تقسيم صحيح، فأما الذي تعرفه العرب فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك شأن اللغة والإعراب، وأما ما لا يعذر واحد بجهله هو ما تتبادر الأفهام إلى معرفة معناه من النصوص المتضمنة شرائع الأحكام ودلائل التوحيد، وأما ما لا يعلمه إلا الله تعالى فهو ما يجري مجرى الغيوب فلا مساغ للاجتهاد في تفسيره ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف، وأما ما يرجع إلى اجتهاد العلماء فهو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل، وكل لفظ احتمل معنيين فصاعداً هو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي»[٣].

ومن الضوابط التي يجب مراعاتها في تفسير كتاب الله تعالى:

أولاً: أن يطلب المعنى من القرآن الكريم، فإن لم يجده طلبه من السنة؛ لأنها شارحة للقرآن، فإن لم يجده رجع إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بالتنزيل وظروفه وأسباب نزوله[٤]. **ثانياً:** البدء بما يتعلق بالألفاظ المفردة من اللغة والصرف والاشتقاق، ملاحظاً المعاني التي كانت مستعملة زمن نزول القرآن الكريم.

---

(١) انظر: الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢/ ٥١.

(٢) ذكره الزركشي في البرهان: ٢/ ١٦٤، والسيوطي في الإتقان: ٤/ ١٨٨.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ٢/ ٦٦، وانظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٤/ ١٨٩.

(٤) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ١/ ٤، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٤/ ١٧٤، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢/ ٦٠.

ثالثاً: تقديم الحقيقة على المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة.

رابعاً: مراعاة سياق الآية المفسَّرة، مع الآيات السابقة واللاحقة لها، والنظر في الآيات التي لها صلة بالآية المفسَّرة.

خامساً: ألا يخالف مضموناً شرعياً في تفسيره.

سادساً: ترك المغيبات دون تأويل[١].

وبعد هذا العرض لمعنى التفسير والتأويل وعلاقة ذلك بالمحكم والمتشابه، ومن ثَمَّ الضوابط التي يجب على المفسرين الالتزام بها نبين موقف المفسرين من الفلسفة:

*** موقف المفسّرين من الفلسفة:**

لقد اتفق المفسّرون على أن تفسير القرآن بمجرد الرأي حرام[٢]،

---

(١) انظر: الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢/ ٦٠، وخالد عبد الرحمن العك: أصول التفسير وقواعده: ٢٢٤، وحمودة محمد داود: تفسير القرآن الكريم والعلوم الحديثة: ٥٧١، والدكتور محمد شريف: هداية القرآن في الآفاق والأنفس: ٤٠ . مطبعة المدينة بالقاهرة: د/ط: ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١ / ٣٢، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ١ / ٦، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢ / ٤٧٤، جاء في الحديث عن النبي ﷺ: (من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار). أخرجه النسائي في سننه: كتاب فضائل القرآن: باب من قال في القرآن بغير علم. السنن الكبرى: تحقيق عبد الغفار البنداري: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١ / ١٤١١هـ / ١٩٩١م. «وجملة ما تحصل في معنى حديث التفسير بالرأي خمسة أقوال: أحدها التفسير من غير حصول العلوم التي يجوز معها التفسير، الثاني تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، الثالث التفسير المقرر للمذهب الفاسد بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تابعاً فيرد إليه بأي طريق أمكن وإن كان ضعيفاً، الرابع التفسير بأن مراد الله كذا على القطع من غير دليل، الخامس التفسير بالاستحسان والهوى». راجع: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢/ ٤٨٢.

ويلاحظ أن عبارتهم كانت دقيقة، فلم يقولوا تفسير القرآن بالرأي حرام، وإنما قالوا بمجرد الرأي، وهذا يعني أن النظر والاجتهاد في القرآن أمر جائز، بل حثّ عليه القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]. وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]. وقوله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩].

فالقول بمجرد الرأي يعني أن يُفَسَّر القرآن تبعاً للميول والأهواء دون الالتزام بالضوابط والأصول المتفق عليها، وبناء على هذا يجب التنبيه على أن أغلب التفاسير التي اشتهرت بالتفسير بالرأي لا يعني أنها قائمة على التفسير بالرأي المجرد، وإنما هي تفاسير توسعت في النظر والاجتهاد كما أراد الله تعالى، والاجتهاد عرضة للصواب والخطأ، فمن اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر، فالمذموم من التفسير بالرأي ما كان عن هوى، أما التفسير المقيد بضوابط التفسير وبقواعد تفسير النصوص المتفق عليها فليس فيه محظور.

وقد رأى النيسابوري أن النهي يُحْمَل على وجهين: **الأول**: أن يكون له في الشيء رأي وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتأول القرآن على وفق هواه؛ ليحتج به على تصحيح غرضه. والثاني: أن يتسارع إلى التفسير بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغريب القرآن، وما فيه من الألفاظ المبهمة والاختصار والإضمار والتقديم والتأخير، فالنقل والسماع لا بد منه في ظاهر التفسير أولاً؛ ليتقي به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع للتفهم والاستنباط[1].

---

(١) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ١١١.

هذا عن موقفهم من التفسير بالرأي عموماً، فأما عن موقفهم من الفلسفة خاصة، فقد ساوى بعض المفسرين بينها وبين السحر من حيث تعلمها، حيث لا يؤمن أن يجر إلى الغواية[١]. قال النيسابوري ـ وهو يتحدث عن تعلم السحر ـ «العلم لذاته شريف إلا أن اجتنابه (يعني السحر) أقرب إلى السلامة، كتعلم الفلسفة التي لا يؤمن أن تجر إلى الغواية»[٢].

وشدد القرطبي في ذلك فقال: «وأما من صرف عمره بوساوس أرسطاليس واختار شوك القنافذ على ريش الطواويس فهو بمعزل عن فهم غوامض الكتاب وإدراك ما تضمنه من العجب العجاب»[٣]. ورأى ابن تيمية أن أرسطو وأتباعه كالفارابي وابن سينا من أجهل الناس برب العالمين، وبالإلهيات والغيبيات، بيد أن لهم معرفة جيدة بأمور الطبيعة[٤].

وكذلك شدد أبو حيان على الفلاسفة فقال: «وكثيراً ما ينقل هذا الرجل[٥] عن حكماء الإسلام في التفسير، وينقل كلامهم تارة منسوباً إليهم، وتارة مستنداً به، ويعني: بحكماء الفلاسفة[٦] الذين خُلِقوا في مدة الملة الإسلامية، وهم أحق بأنْ يُسَمَّوا سفهاء جهلاء من أن يُسَمَّوا حكماء، إذ هم

(١) انظر: الزمخشري: الكشاف: ١ / ١٧٣، والنسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ٢ / ٢٨٧، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ١ / ١٤٠، وإسماعيل حقي: روح البيان: ١ / ١٩٥.

(٢) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢ / ٤.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ١ / ٦.

(٤) انظر: تفسير سورة الإخلاص: ١٨٥، ١٩٠.

(٥) يعني بالرجل: الرازي:

(٦) هكذا موجودة في النسخة التي اعتمدتها، ولعلها بحكماء الإسلام، فذلك أنسب للسياق والمعنى.

أعداء الأنبياء والمحرفون للشريعة الإسلامية، وهم أضر على المسلمين من اليهود والنصارى»[١].

وأما الشيرازي فقد فرَّق بين المتفلسفة والفلاسفة، فالمتفلسفة هم المعاندون للحق وهم أعداء الله ورسوله، حيث أنكروا الوحي ومعجزات الأنبياء وما يقرب منها من الرؤيا والفراسة والكرامة، وأما الفلاسفة المحققون فهم قليلون[٢]، وقد اعتبر أفلاطون وأرسطو من الفلاسفة الربانيين، بل جعل أرسطو من الأنبياء مدعياً أن النبي ﷺ قال عنه: **(هو نبي من الأنبياء جهله قومه)** وقال لسيدنا علي ـ رضي الله عنه ـ : **(يا أرسطاطاليس هذه الأمة)**، وذُكِر عنده أرسطو فقال ﷺ: **(لو عاش حتى عرف ما جئت به لاتبعني على ديني)**[٣]. وفي موضع آخر انتقد الفلاسفة الذين يريدون كل شيء خاضعاً لعقولهم ومداركهم، فهم لا يسلّمون بالغيب وأسراره، ففنيت أعمارهم في الغوص في بحار الأفكار فغرقت عقولهم فيها، وانقطع بهم سير الفكر في منتهى عالم الملك والشهادة، فلم يخرجوا من جوف الدنيا وظلماتها إلى معرفة عالم الآخرة وأنوارها، وعالم الغيب وأسراره، فطوبى لأهل الشريعة والدين المنقادين بالسمع والطاعة لله ولرسوله، فمن أثبت فلكاً ولم يرَ ملكاً، وأثبت معقولاً وأنكر منقولاً فهو كالأعور الدجال، فهلا نظر بالعينين وأثبت العالمين بحسب كل موجود، وجمع بين المعقول والمنقول والعقل والشرع[٤].

وأما الآلوسي فرأى أنه إذا أمكن الجمع بين ما يقوله الفلاسفة كيف

---

(١) البحر المحيط: ٥ / ١٥١.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٣٧٦.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٤ / ١١٠. وبحثت عما نسبه للنبي ﷺ في أغلب مصادر السنة والشيعة ولم أجده.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٧ / ١٠٤.

كانوا مما يقبله العقل وبين ما جاء به الشرع فلا بأس به، بل هو الأليق الأحرى في دفع الشكوك التي كثيراً ما تعرض لضعفاء المؤمنين، وإذا لم يمكن ذلك فيؤخذ بالشرع[1]، وعلل تقديمه للشرع على الفلسفة بأن أغلب ما جاء به الفلاسفة جهل وسفه، وقد ضل بكلامهم كثير من الناس[2]. فكل مَنْ تصدَّى لتطبيق الآيات والأخبار على ما قاله الفلاسفة مطلقاً فقد تصدى لأمر لا يكاد يتم له، والله تعالى ورسوله ﷺ أحق بالإتباع، ولا ينبغي تأويل نقلي إلا إذا قام الدليل العقلي على خلاف ما دل عليه النقل[3].

وقد فرَّق الطباطبائي بين الفلسفة كفن وبين هفوات أهلها وأصحابها، فهفوات الباحثين في الفلسفة وأغلاطهم لا تُحمَل على الفلسفة نفسها، وهكذا الشأن في كل فن، فإن سقطات وانحرافات أهله لا تُحمَل على عاتق الفن نفسه، وإنما يحمل على قصور الباحثين في بحثهم، وهل يسع باحثاً أن يستدل على بطلان الدين وفساد طريقه بسبب الاختلافات الناشئة بين المتكلمين أو الفقهاء؟ أو يأتي هاهنا بعذر لا يجري هناك أو يرمي أولئك برذيلة معنوية لا توجد عينها أو مثلها في هؤلاء[4].

خلاصة ونتيجة:

وبهذا العرض لموقف المفسرين من الفلسفة نجد أن منهم مَنْ فرَّق بين الفلسفة كعلم وبين هفوات الفلاسفة ومغالاتهم في جعل العقل المرجع الأول والرئيس في معرفة الحقائق، وخاصة فيما يتعلق بمسائل الغيب التي أُمرنا أن نؤمن بها، ونسلِّم بما أخبر به القرآن الكريم؛ لأن الخوض في معرفة حقائقه

---

(١) انظر: روح المعاني: ١ / ٤٦٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٩ / ٩٦.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٥ / ١٠.

(٤) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٥ / ٢٦٦.

لا طائل منه، فالغيب يبقى غيباً، وعندما بحث الفلاسفة في ذلك هَيَّجوا على أنفسهم أهل الشرع الذين تصدوا لهم بالبراهين والحجج التي لا تقل برأيي عن حجج الفلاسفة أنفسهم، هذا ما أخذه المفسرون على الفلاسفة، أما الفلسفة كعلم فهناك مَنْ قبلها وأدخل كثيراً من مسائلها في تفسيره، وذلك ما بين مكثر ومقل، وسيكشف هذا البحث تلك المسائل الفلسفية التي تعرض لها بعض المفسرين في تفاسيرهم. فالعقل لا يستطيع أن يقف على حقائق الأشياء باعتراف الفلاسفة أنفسهم[١]، وإذا كانت الفلسفة تعني معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه حسب الطاقة البشرية، فإن الفلاسفة لا يريدون بهذا التعريف إلا الوقوف على حدود الوجود، ومعرفة لوازم الحقائق وخواصها، فيصيب الإنسان أحياناً ويخطئ أحياناً أخرى[٢].

وقد أكد العلم التجريبي في عصرنا الحاضر هذه الحقيقة، فمن مقولات العلماء التي تشهد لذلك:

أولاً: «أننا نستطيع أن نتكلم عن احتمال حدوث ظاهرة، ولكننا لا نستطيع أن نحددها تحديداً دقيقاً»[٣].

ثانياً: «أننا سنبقى عاجزين عن إدراك الارتباط الحقيقي بين قوانين الطبيعة، وسنظل نبحث في اللانهائية بفهم جزئي»[٤].

---

(١) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(التعليقات): ٤.

(٢) انظر: حسن محمد مكي العاملي: المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات(نظرية المعرفة): ٢٤٩. الدار الإسلامية ببيروت: ط١ / ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.

(٣) جون أدولف بوهلر: الله والقوانين الكيموية: بحث في كتاب (الله يتجلى في عصر العلم: ١٢٤). تحرير جون كلوفرمونمار: ترجمة الدكتور الدمرداش عبدالمجيد سرحان: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية: ط٤/١٩٨٦م.

(٤) موريسون: العلم يدعو للإيمان: ١٢٣. ترجمة محمود صالح الفلكي: النهضة المصرية بالقاهرة: ط٣ / ١٩٥٨م.

ثالثاً: «عند تدقيق نشاطات الخلية وفعالياتها، نرى أننا كلما نزلنا إلى الأجهزة الدقيقة الأصغر فالأصغر تفتحت أمامنا عوالم وآفاق تحيِّر العقول»[١].

رابعاً: «العلم لا يبين لنا المنشأ ولا الماهية، ولا يعطينا أية معلومات عنها، ولا يشرح لنا حقائق الأشياء، وإنما يقتصر على شرح صفات الأشياء وخواصها، فمثلاً: الكهرباء لا نعلم ماهيتها مع أنها دخلت حياتنا اليومية»[٢].

إذن: فسيبقى هناك غيب لا يستطيع الإنسان أن يحيط به، وسيبقى قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: ٨٥] سنة ماضية إلى يوم القيامة، وسيبقى الوحي في مرتبة أعلى بكثير من مرتبة العقل، فقد جاء الوحي بما لا يستطيع العقل الوقوف عليه، وقد نبهنا القرآن الكريم لذلك فقال ـ عز وجل ـ: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: ٣٦]. فكما أن السمع والبصر قد يخدعانك في المعرفة فتحكِّم العقل، فكذلك العقل نفسه قد يعجز عن المعرفة. قال بعض الباحثين: تفسير الإنسان للكون يمكن استلهامه من ثلاثة منابع: **العلم التجريبي، والفلسفة، والدين**:

فأما العلم فهو قائم على أساس الملاحظة والتجربة، ومن أعظم مميزاته أنه يقدم معلومات دقيقة وجزئية ومحدودة، ومع هذه المميزات يبقى محدوداً في إطار ما يخضع للتجربة، فليس بإمكانه أن يتحدث عن شكل

---

(١) شمس الدين آق بلوق: دارون ونظرية التطور: ٣١. ترجمة أورخان محمد علي: دار الصحوة بالقاهرة: د/ط: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(٢) علي فؤاد باشكيل: موقف الدين من العلم: ٣١. ترجمة أورخان محمد علي: دار الوثائق بالكويت: د/ط: د/ت.

وشخصية الكون بأجمعه، وكثيراً ما تكون هذه التجارب والفرضيات غير ثابتة، ومِنْ ثَمَّ فالتصديق بها غير مستقر.

وأما الفلسفة فهي قائمة على أساس الفكر العقلي المجرد والبدهيات من العلوم التي لا يمكن إنكارها، وهي تتقدم بأسلوب البرهان والاستدلال، غير أنها تفتقد الدقة والتحديد الموجودين في الرؤية العلمية، وعلى هذا ففيها مخاطرة.

وأما الدين فإنه يقوم على أساس الوحي الذي يتصف بالثبات والخلود والشمول، فأخباره ثابتة لا تتبدل ولا تتحول، بخلاف النظرة العلمية والفلسفية فكثيراً ما تأتي أحكامهما متناقضة[١]. إذن: فالرؤية الصحيحة للكون والحياة هي الرؤية المستندة إلى الوحي، حيث يضع الإنسان أمام تصور كلي عن نفسه، وعن حياته، وعن المكوَّنات من حوله، وهي رؤية صحيحة؛ ذلك أنها تستند إلى الخبر الإلهي الثابت النسبة إلى الله ـ عز وجل ـ خالق هذا الكون، وقد تضمنت آيات القرآن الكريم بيان هذه الحقيقة[٢].

وبناء على ذلك أرى أن مسألة الغيب هي الفارق الجوهري بين الفلسفة والشريعة، أو بين العقل والنقل، فأهل الشريعة آمنوا بالمسائل الغيبية كما وردت من الشارع، وقد جعلها القرآن الكريم من المسائل الإيمانية التي يجب أن يُسلِّم بها المسلم. بينما أهل الفلسفة حاولوا معرفة كل شيء عن طريق التأويل، فخالفوا جمهور المسلمين في كثير من المسائل، وهذا كان من أهم الأسباب وراء المعارضة الشديدة للفلسفة.

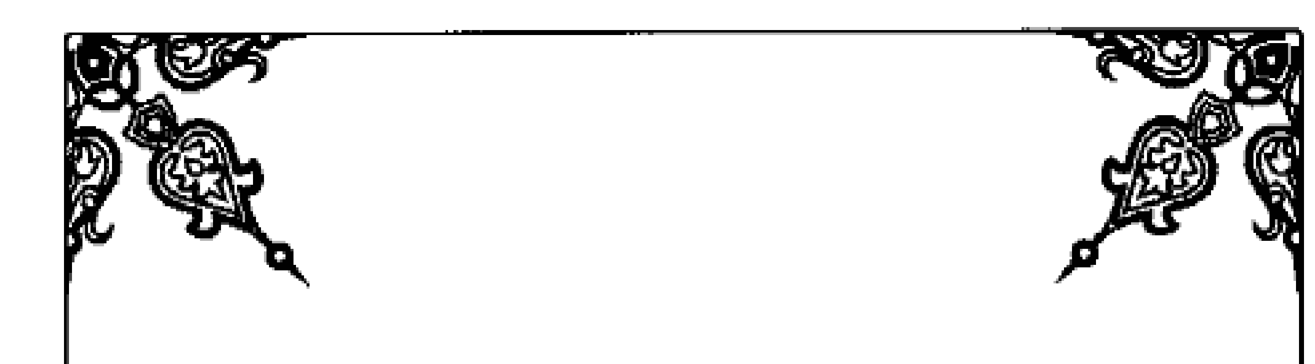
---

(١) انظر: مرتضى المطهري: الكون والتوحيد: ١١. ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني: دار الأمير للثقافة والعلوم ببيروت: ط١ / ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.

(٢) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن: ١٣٨. دار الفكر بدمشق: ط٢/ ١٤١٢هـ.

وبعد هذا التمهيد الموجز لمعرفة مصطلحات البحث وما يتعلق بها من مسائل أحاول فيما يلي توضيح الأثر الفلسفي في التفسير، وهذا التوضيح يشمل عدة مجالات، كل منها يشغل باباً خاصاً، فلنبدأ في الباب الأول الذي يتناول الحديث عن الإلهيات:

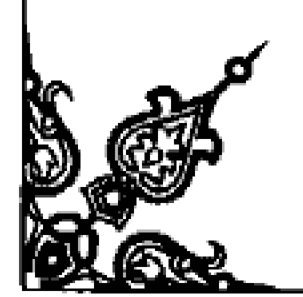




الباب الأول

الإلهيات







مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



تمهيد

إن الآيات الكونية جميعها تشهد على جود فاطرها وتفرده بالخلق والأمر[1]، وقد أشار القرآن الكريم إلى تلك الآيات، وأمر أن يُنْظَر إليها بتأمل وتدبر، وحثَّ على الاجتهاد في ذلك، وقد وعد الله ـ عز وجل ـ أن يبين للناس الحق من خلال النظر في تلك الآيات، فقال ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]. فيريهم الله ـ عز وجل ـ من لطيف الصنعة وبديع الحكمة ما يجعلهم يقرون بالحق[2]. فالآيات الكونية ـ كما يقول صاحب كتاب «العلم يدعو إلى الإيمان» ـ تلهمنا الإعجاب بصنعة الخالق ـ عز وجل ـ، فترفع الإنسان إلى مرتبة يكون فيها أقرب إليه[3].

والنظر في هذه الآيات الكونية مطلب شرعي، ذلك أنها من الدلائل البينة على وجوده تعالى، قال الله ـ عز وجل ـ : ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا

---

(١) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن: ٩٣، والدكتور محمد السيد الجليند: تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين: ٥١. مكتبة الزهراء بالقاهرة؛ د/ط: ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. والدكتور محمد عبد الله الشرقاوي: القرآن والكون: ٢٦. مكتبة الزهراء بالقاهرة: د/ط: د/ت.

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٥/٣٥٨، والآلوسي: روح المعاني: ١٣/ ٨.

(٣) انظر: موريسون: العلم يدعو للإيمان: ١٣٤.

﴿فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ۝ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق: ٦ ـ ٨]. وقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا[(١)] نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ[(٢)] دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ[(٣)] إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٩٩]. نعم إنها آيات دالة بوجودها ويحسن صنعتها على الصانع الحكيم ـ سبحانه وتعالى ـ. فآثار الصنعة تدل على صانعها، وقديماً قال الأعرابي: «البعرة تدل على البعير، والروث على الحمير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، أما تدل على الصانع الحليم العليم القدير؟!»[(٤)].

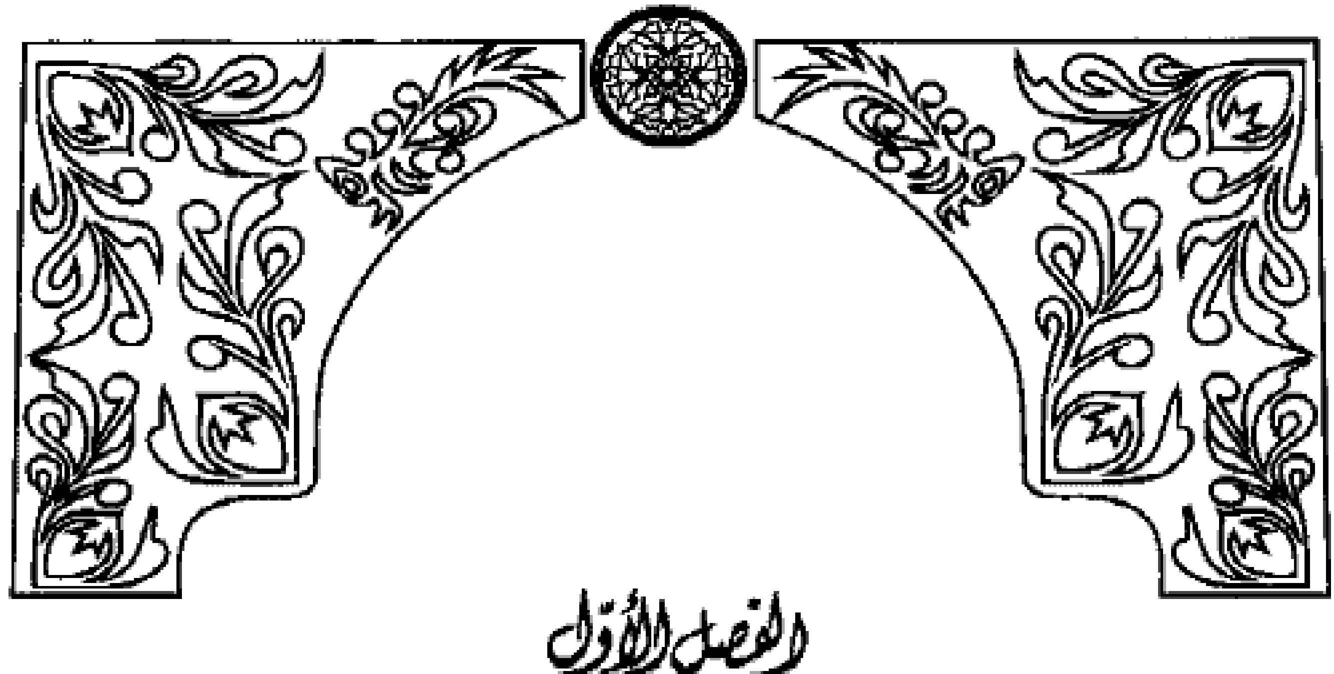
فالطرق الدالة على وجود الباري ـ عز وجل ـ كثيرة ومتنوعة، وهذه الأدلة لا تعرفنا على وجوده تعالى فحسب، بل تعرفنا على صفاته أيضاً، ومنها كونه عالماً حكيماً مريداً قادراً إلخ، ومن ثَمَّ نعرف أن لهذا الخلق خالقاً، أخرجه من العدم إلى الوجود، ونعرف أن وراء هذا الإتقان والإبداع حكيماً عليماً وهذا ما سيُبحث في هذا الباب إن شاء الله تعالى، وذلك من خلال فصلين: الفصل الأول يبحث في وجود الله ـ سبحانه وتعالى ـ والأدلة على ذلك، والفصل الثاني يبحث في صفاته ـ سبحانه وتعالى ـ. والمقصد الأول والرئيس في هذا البحث هو الكشف عن مدى تأثر المفسِّرين بالفلسفة.

---

(١) خضراً: أخضر.

(٢) قنوان: جمع قنو: عَذْق النخل. (٣) ينعه: نضجه.

(٤) الرازي: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٠٩. وقال ابن الجوزي: «سئل بعض الأعراب ما الدليل على وجود الصانع؟ فقال: إن البعرة تدل على البعير، وآثار القدم تدل على المسير، فهيكل علوي بهذه اللطافة، ومركز سفلي بهذه الكثافة، أما يدلان على الصانع الخبير». زاد المسير في علم التفسير: ١ / ٣٦٢، وانظر: الآلوسي: روح المعاني: ١٣ / ٢١٨.



الفصل الأول

وجود الله تعالى وأدلته



المبحث الأول

الوجود والماهية

* تعريف الوجود والماهية:

الوجود أضرب: وجود بإحدى الحواس الخمس نحو: وجدت زيداً، ووجدت طعمه، ووجدت صوته، ووجدت خشونته. ووجود بقوة الشهوة نحو: وجدت الشّبع. ووجود بقوة الغضب كوجود الحزن والسّخط. ووجود بالعقل أو بواسطة العقل كمعرفة الله تعالى ومعرفة النُّبُوَّة، وما يُنْسَبُ إلى الله تعالى من الوجود فبمعنى العلم المُجَرَّد، إذْ كان الله مُنَزَّهاً عن الوصف بالجوارح والآلات. ويُعَبَّر عن التمكن من الشيء بالوجود نحو: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]. أي: حيث رأيتموهم. وقال بعضهم الموجودات: ثلاثة أضرب: موجود لا مبدأ له ولا منتهى، وليس ذلك إلا الباري ـ سبحانه وتعالى ـ، وموجود له مبدأ ومنتهى كالناس في النشأة الأولى

وكالجواهر الدنيوية، وموجود له مبدأ وليس له منتهى كالناس في النشأة الآخرة[١].

ورأى بعض الفلاسفة أن مفهوم الوجود من المعاني التي تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها، فمفهومه واضح في الذهن، وبدهي لا يحتاج إلى تعريف[٢].

وذكر الرازي في تفسيره أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين: **أحدهما**: أن يراد بالوجود: الوجدان والإدراك والشعور. **والثاني**: أن يراد بالوجود: الحصول والتحقق في نفسه[٣].

هذا عن معنى الوجود باختصار، وأما لفظ الماهية فهو ـ كما ذكر الرازي ـ ليس لفظاً مفرداً بحسب أصل اللغة، بل إن الإنسان إذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فإنه يقول: ما هي؟ فلما كثر السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة، جعلوا مجموع قولنا ما هي كاللفظة المفردة، ووضعوا هذه اللفظة بإزاء الحقيقة فقالوا: ماهية الشيء، أي: حقيقته المخصوصة[٤]. قال صاحب التعريفات: «فالماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل

---

(١) انظر: الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن: ٥٢٨. تحقيق وضبط: محمد خليل عيتاني: دار المعرفة ببيروت: ط١: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

(٢) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): ٢، وابن سينا: النجاة: ٣/ ٣٢٥. الناشر محي الدين صبري الكردي: د/ط: د/ت. والسهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية: ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ٤. عني بتصحيحه هـ. كوربين: مطبعة المعارف باستنبول: ١٩٤م. وعبد الجبار الرفاعي: مبادىء الفلسفة الإسلامية: ١/ ١٧٩.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١/ ١٢٥.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١/ ١٣٣.

المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهراً»[١].

*** هل الوجود نفس الماهية؟**

اختلف الفلاسفة والمتكلمون في الوجود، هل هو نفس الماهية أم أنه صفة زائدة عليها؟ اختلفوا في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أن الوجود هو نفس الماهية في الواجب والممكن على السواء، إلا أن وجود الواجب غير وجود الممكن، فهما مشتركان في اللفظ، وهذا مذهب أبي الحسن الأشعري وبعض أتباعه.

المذهب الثاني: أن الوجود غير الماهية في الواجب والممكن، وهذا مذهب جمهور المتكلمين.

المذهب الثالث: أن الوجود عين الماهية في الواجب، وصفة زائدة في الممكن، فوجود الممكن غير ماهيته، وهذا مذهب الفلاسفة[٢].

---

(١) الجرجاني: التعريفات: ١/ ٢٥٠.

(٢) انظر: الرازي: المطالب العالية: ١ / ٢٩٠. تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا: دار الكتاب العربي ببيروت: ط١: ١٤٠٧هـ. وابن تيمية: منهاج السنة النبوية: ٨/ ٣٢. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم: مؤسسة قرطبة بالقاهرة: ط١/ ١٤٠٦هـ. والشيخ مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: ٣/ ٩٨. دار إحياء التراث العربي بيروت: د/ ط: د/ ت. والزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ١٦٦. دار الفكر: د/ ط: د/ ت. والدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية: ١٧٥. دار السلام بالقاهرة: ط١: ١٤١٨هـ.

وليس من شأن هذا البحث تتبع كل هذه الآراء ومناقشتها، وإنما الذي يهمنا هنا هو الكشف عن بحث هذه المسألة في التفسير من قِبَلِ المفسِّرين أنفسهم، وبيان مدى تأثرهم بالفلسفة، فهذا هو مقصود البحث، فلا نريد أن تتشعب الفكرة فتخرجنا عن ذلك المقصود.

وقبل معرفة رأي المفسِّرين في هذه المسألة نعرض أولاً وبإيجاز لرأي بعض الفلاسفة: فقد تحدث ابن سينا عن وجود الواجب لذاته، ووجود الممكن، فقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]. «الهو المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره، فإن كل ما كان هويته مستفادة من غيره فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو، وكل ما كان هويته لذاته فسواء اعتبر أم لم يعتبر هو هو، لكن كل ممكن فوجوده من غيره، وكل ما كان وجوده من غيره فخصوصية وجوده من غيره، وذلك يكون هو الهوية، فإذا كان كل ممكن فهويته من غيره، فالذي يكون هويته لذاته هو واجب الوجود»[(١)].

وكذلك تحدث عن ماهية الواجب والممكن، فرأى أن ماهية الواجب هي عين وجوده، وأما ماهية الممكن فمغايرة لوجوده، قال: «فكل ما ماهيته مغايرة لوجوده كان وجوده من غيره، فلا تكون هويته ماهيته، فلا يكون هو هو لذاته، لكن المبدأ الأول هو هو لذاته، فإذاً وجوده عين ماهيته، فإن واجب الوجود هو الذي لا إله إلا هو، أي: كل ما عداه فهو من حيث هو هو، ليس هو هو، بل هويته من غيره، وواجب الوجود هو الذي لذاته هو هو، بل ذاته أنه هو لا غير»[(٢)].

---

(١) تفسير سورة الإخلاص: ١٠٦، تحقيق الدكتور حسن عاصي: ضمن كتابه التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت: ط١ / ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

(٢) تفسير سورة الإخلاص: ١٠٦.

وهكذا نجد أن ابن سينا حاول من خلال تفسيره لمفردات هذه الآية الكريمة أن يثبت الفرق بين وجود الواجب ووجود الممكن، ورأى في قوله ـ عز وجل ـ : ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]. ما يؤكد أن ماهية الواجب عين وجوده، فذكر أن الصمد مَنْ لا جوف له، وهذا معنى سلبي يشير إلى نفي الماهية، فإن كل ما له ماهية فله جوف وباطن، وما لا باطن له وهو موجود، فلا ماهية ولا اعتبار في ذاته إلا الوجود، والذي لا اعتبار له إلا الوجود فهو غير قابل للعدم[١].

وكذلك رأى غيره من الفلاسفة أن وجود الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو عين ماهيته، ووجود الممكن زائد على ماهيته[٢]. ودافِعُ الفلاسفة إلى هذا المذهب ـ كما ذكر الشيخ مصطفى صبري ـ أمران اثنان: الأمر الأول: أن الله تعالى بسيط الحقيقة، وقالوا هذا تحرزاً من الاحتياج الملازم للتركب. والأمر الثاني: أن الله تعالى واجب الوجود[٣].

* **رأي المفسِّرين:**

تحدث بعض المفسّرين في هذه المسألة، واختلفوا أيضاً في أن الوجود هل هو عين الماهية أم زائد عليها؟ ففي تفسير الرازي نجد أن أقواله اختلفت في هذا الشأن، فمرة فرَّق بين الوجود والماهية فيما يتعلق بذات الباري ـ عز

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص: ١١٠. وسنذكر بقية تفسيره لهذه السورة بحسب مكانها المناسب في البحث إن شاء الله تعالى.

(٢) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي (الدعاوى القلبية): ٣، و(كتاب الفصوص): ٢، والسهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية: ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ٣٤. عني بتصحيحه هـ. كوربين: مطبعة المعارف باستنبول: ١٩٤٥م.

(٣) انظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: ٣/ ١٠٤.

وجل ـ، حيث رأى أن ماهيته ـ عز وجل ـ ـ وهي حقيقته ـ غير وجوده[(١)]، ويبدو أن هذه التفرقة تشمل الممكن أيضاً بدليل قوله بتماثل الأجسام؛ ذلك أن القول بتماثل الأجسام يعني أن التشابه والتساوي في الماهية، علماً أنها في وجودها مختلفة من جسم لآخر. ومرة أخرى رأى أن الوجود عين الذات وليس بزائد عنها، أي: أن الوجود عين الماهية[(٢)].

وهذا الاختلاف والتعارض عند الرازي موجود في كتبه الفلسفية أيضاً، وقد علل أحد الباحثين هذا التعارض بقوله: «بدأ الرازي متوقفاً في هذا الشأن، ولكنه توقف الفيلسوف أو المتكلم، ثم انتهى متوقفاً، ولكن توقف الموقن بعجز العقل عن استكناه تلك الحقائق»[(٣)].

ورأى الرازي أن ماهية الباري ـ عز وجل ـ غير معلومة لأحد سواه، ومن الأدلة التي ذكرها على ذلك:

أولاً: أنا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى إلا أحد الأمور التالية: إما العلم بكونه موجوداً، وإما العلم بدوام وجوده، وإما العلم بصفات الجلال، وهي الاعتبارات السلبية، وإما العلم بصفات الإكرام، وهي الاعتبارات الإضافية، وقد ثبت بالدليل أن ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الأربعة.

ثانياً: أن الاستقراء التام يدل على أنا لا يمكننا أن نتصور أمراً من الأمور إلا من طرق أربعة: **أحدها**: الأشياء التي ندركها بإحدى الحواس الخمس، **وثانيها**: الأحوال التي ندركها من أحوال أبداننا كالألم واللذة،

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٢٠.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١٢ / ١٨٢.

(٣) انظر: الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ١٧٤.

وثالثها: الأحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوجوب والإمكان، **ورابعها**: الأحوال التي يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة، فإذا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق ـ عز وجل ـ مغايرة لهذه الأقسام، ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق.

ثالثاً: أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ غير متناه في الذات والصفات، والعقل متناه في الذات والصفات، والمتناهي لا سبيل له إلى إدراك غير المتناهي، فالعقول عاجزة عن معرفة حقيقته ـ عز وجل ـ.

رابعاً: إذا كان الإنسان عاجزاً عن معرفة حقيقة نفسه، وهي أقرب الأشياء إليه، فكيف سيعرف أبعد الأشياء مناسبة عن علائق العقول وروابط الخيالات[1].

ثم قال: «لا يمكن تعريف ماهية واجب الوجود إلا بلوازمه وآثاره، ثم إن اللوازم قد تكون خفية وقد تكون جلية، ولا يجوز تعريف الماهية باللوازم الخفية، بل لا بد من تعريفها باللوازم الجلية، وأظهر آثار ذات واجب الوجود هو هذا العالم المحسوس، وهو السموات والأرض وما بينهما»[2].

فهذا جملة ما ذكره الرازي في تفسيره عن الوجود والماهية، وكذلك تحدث الشيرازي عن هذه المسألة، فرأى أن للأشياء حقائق، وحقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده، وكون الشيء ذا حقيقة معناه أنه ذو وجود، فالشيء الذي في الخارج هو الذي يصدق عليه مفهوم الحقيقة، وليس هو نفس الماهية الموجودة، بل وجودها، فالوجود يجب أن يكون بنفسه موجوداً

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٢٠، وكتابه: أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٢٠٢. تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة والشيخ عبد المنعم فرج درويش: مكتبة ركابي بالقاهرة: ط١/ ٢٠٠٠م.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٤ / ١٢٨.

في الواقع، فإذا كان الوجود موجوداً، فهو إما واجب إن كان غير متعلق بغيره، أو ممكن إن كان متعلقاً بغيره[١]. فالشيرازي هنا يسوي بين الوجود والماهية من حيث حقيقتهما الخارجية، فهما واحد في الواجب والممكن، ومِنْ ثَمَّ فإن ماهية الواجب ـ سبحانه وتعالى ـ هي عين وجوده[٢].

وقد وافق الشيرازيُ الرازيَ في أن كنه ذات الواجب وهويته الأحدية ليست معلومة لأحد غيره ـ سبحانه وتعالى ـ، فذكر أنه لا يمكن تعريفه أصلاً، لا بالحد؛ لعدم تركبه، ولا بالخواص والآثار؛ إذ لا شيء أجلُّ نورية وانكشافاً منه حتى يصير وسيلة لانكشاف ذاته، إذ المعرِّف للشيء يجب أن يكون أجلى منه، لكن لنا معرفة بصفاته المختصة مثل: الإلهية والقيومية والخالقية؛ لأنها مفهومات كلية متعلقة بذوات الممكنات، ويمكن معرفة هذه الصفات أيضاً بالنظر إلى العالم الإمكاني[٣]، فحقيقة ذاته ـ عز وجل ـ ليست إلا وجوداً مقدساً بسيطاً صرفاً، لا اسم له ولا رسم ولا حد ولا برهان، فهو البرهان على كل شيء والشاهد في كل عين[٤]. وكلام الشيرازي هذا هو عين ما ذكره الفلاسفة عن بساطة وجوده ـ سبحانه وتعالى ـ[٥]. وسيأتي تفصيل كلامهم عن هذه البساطة في مبحث الصفات إن شاء الله تعالى.

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١ / ٦٤.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ١ / ٥٦.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١٠٢.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١ / ٤٧.

(٥) انظر: الكندي: رسائل الكندي الفلسفية(كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى): ١٦٠، والفارابي: رسائل الفارابي (كتاب الفصوص): ٤، وآراء أهل المدينة الفاضلة: ٨، وابن سينا: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٣٥٤، والنجاة: ٣٧٢، وابن طفيل: حي ابن يقظان: ٩٧.

وتحدث الآلوسي عن هذه المسألة عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٧٤]. فرأى أن الوجود والماهية واحد في الواجب والممكن، فليس هناك هويتان تقوم إحداهما بالأخرى، بل عين الشخص في الخارج هو عين الماهية، فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار[١].

وقال في شأن الواجب ـ سبحانه وتعالى ـ : «وتحقيق ذلك أنه قد ثبت بالبرهان أن الواجب الوجود لذاته موجود، فهو إما الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته، أو الوجود المقترن بالماهية المتعين بحسبها، أو الماهية المعروضة للوجود المتعين بحسبها، أو المجموع المركب من الماهية والوجود المتعين بحسبها، لا سبيل إلى الرابع؛ لأن التركيب من لوازمه الاحتياج، ولا إلى الثالث لاحتياج الماهية في تحققها الخارجي إلى الوجود، ولا إلى الثاني لاحتياج الوجود إلى الماهية في تشخصه بحسبها، والاحتياج في الجميع ينافي الوجوب الذاتي، فتعين الأول، فالواجب سبحانه الموجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته، المطلق بالإطلاق الحقيقي»[٢].

ثم تحدث عن معرفة كنه ذات الباري ـ عز وجل ـ، فوافق سلفيه الرازي والشيرازي في أن معرفة كنه ذاته ـ سبحانه وتعالى ـ غير معلومة لأحد سواه[٣]، ونسب هذا الرأي إلى معظم المتكلمين[٤]، ....

(١) انظر: روح المعاني: ١ / ١٨١.

(٢) روح المعاني: ٩ / ١٩٦.

(٣) المصدر السابق: ٩ / ١٩٣.

(٤) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام: ٣. تحقيق الفرجيوم: مكتبة زهران: د/ط-د/ت. والآمدي: أبكار الأفكار في أصول الدين: ١ / ٤٨١. فقد =

والصوفية[١]، والفلاسفة[٢]. وذكر أن أرسطو قال في ذلك: «كما تعتري العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدرة تمنعها عن تمام الإبصار، كذلك تعتري العقل عند إرادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة، تمنعه عن اكتناهه سبحانه»[٣].

ولكنه لم يوافق أرسطو على ذلك، فاعتبر دليله خطابياً لا يحصل به إلا الظن، فقال: «وأحسن من ذلك كله ما قيل: إن معرفة كنهه ليست بدهية بالضرورة بالنسبة إلى شخص وإلى وقت، فلا تحصل لأحد في وقت بالضرورة فتكون كسبية، والكسب إما بحد تام أو ناقص، وهو محال مستلزم لتركب الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب أو البعيد ومن الفصل، مع أن الحد الناقص لا يفيد الكنه، وأما الحد البسيط بمفرده فمحال بداهة، فإن ذلك المفرد إن كان عين ذاته يلزم توقف معرفة الشيء على معرفة

= فصل هذه المسألة فذكر ثلاثة آراء: الأول: القول بالتوقف، والثاني القول بالمنع، والثالث القول بالجواز. وقد أيد جواز معرفة حقيقته ـ سبحانه وتعالى ـ. تحقيق الدكتور أحمد محمد المهدي: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة: د/ط: ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

(١) انظر: الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف: ٤٦. تحقيق محمود أمين النواوي: المكتبة الأزهرية بالقاهرة: ط٣ / ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م. وابن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية: ١ / ١٦٨. دار إحياء التراث العربي ببيروت: ط١/ ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م. وصدر الدين القونوي: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن: ١٢٦. تحقيق عبد القادر أحمد عطا: دار الكتب الحديثة بالقاهرة: د/ط: ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.

(٢) انظر: رسائل الفارابي (كتاب الفصوص): ٢، و(الدعاوى القلبية): ٣، و(التعليقات): ٥، وابن سينا: النجاة: ٣٦٨.

(٣) روح المعاني: ٩ / ١٩٣.

نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالإجمال والتفصيل، كما في الحد المركب مع حده التام، وإن كان غيره فلا يكون حداً، بل هو رسم، أو مفهوم آخر غير محمول عليه، وإما برسم تام أو ناقص، ولا شيء منهما مما يفيد الكنه بالضرورة»[1].

وبهذا نجد أن كلاً من الرازي في أحد قوليه والشيرازي والآلوسي قد وافقوا الفلاسفة في أن وجود الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو عين ماهيته، وأن ماهيته ـ سبحانه وتعالى ـ غير معلومة لأحد سواه، وقد صح ما نسبه الآلوسي إلى جمهور العلماء من المتكلمين والفلاسفة والصوفية في أن حقيقة الباري ـ عز وجل ـ غير معلومة لأحد من الخلق، فهي تُعْرَف ـ كما قال الرازي ـ باللوازم والآثار.

ويُلاحظ في كلام هؤلاء المفسِّرين أنهم استعملوا المصطلحات المنطقية والفلسفية في تفسيرهم للآيات الكريمة، وهذا نوع من التأثر بالفلسفة أيضاً.

إذن: فحقيقته تعالى غير معلومة لأحد علماً اكتناهياً إحاطياً عقلياً أو حسياً، وهذا هو مذهب جمهور المفسِّرين، وقد استدلوا على ذلك بقوله ـ عز وجـــل ـ : ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٣ ـ ٢٨]. فرأى جمهور المفسِّرين في تفسيرهم لهذه الآيات أن سؤال فرعون هنا كان عن الماهية، ولما أجابه موسى ـ عليه السلام ـ بحقيقة الجواب وقع عنده أن موسى ـ عليه السلام ـ حاد عن

(١) روح المعاني: ٩ / ١٩٣.

الجواب، حيث سأله عن الماهية وهو يجيب عن ربوبيته وآثار صنعه، فقال: ألا تستمعون، فعاد موسى ـ عليه السلام ـ إلى مثل قوله الأول مبيناً أن الفرد الحقيقي إنما يعرف بالصفات وأن السؤال عن الماهية محال[1].

وقد ردَّ ابن كثير هذا التفسير فقال: «ومن زعم من أهل المنطق وغيرهم أن هذا سؤال عن الماهية فقد غلط، فإنه لم يكن مقراً بالصانع حتى يسأل عن الماهية، بل كان جاحداً له بالكلية فيما يظهر، وإن كانت الحجج والبراهين قد قامت عليه»[2]. وأما عن معرفة رأيه في كنه الذات الإلهية فلم أجد له نصاً صريحاً في تفسيره، ولكن يمكن القول بأن رأيه موافق لجمهور المفسِّرين، وذلك من خلال رأيه عن معرفة حقائق الأشياء، حيث رأى أنه لا يمكن إدراك كنهها على ما هي عليه[3].

وبعد هذا التعريف بالوجود والماهية، والتفرقة بين وجود الله تعالى ووجود ما سواه من الممكنات، تحدث بعض الفلاسفة والمفسِّرين عن الماهيات من حيث الوجود والعدم:

*** الماهيات بين الوجود والعدم:**

رأى بعض الفلاسفة أن الماهيات ثابتة في نفسها، وتأثير واجب الوجود إنما يكون في إخراجها وظهورها إلى الوجود، قال الفارابي:

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٤ / ١٢٨، وأسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٤٩٦، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٤ / ١٥٠، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٣ / ٩٨، والنسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ٣ / ١٨٣، والزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٤ / ٤٣، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ١/ ٥٧٤، والآلوسي: روح المعاني: ١٠ / ٧٢.

(٢) تفسير القرآن العظيم: ٣ / ٣٣٣.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١ / ٣٤٨.

«الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها وإلا لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها وإلا لم تكن معلولة، فهي في حدّ ذاتها ممكنة الوجود، ويجب بشرط مبدئها، ويمتنع بشرط لا مبدئها، فهي في حد ذاتها هالكة، ومن الجهة المنسوبة واجبة ضرورة»(١). واستدل على هذا بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]. والمعنى كل شيء هالك في وجوده، ثابت في ماهيته. ويلزم من هذا القول أن تأثير واجب الوجود ليس في جعل الماهيات من العدم، وإنما في إخراجها من الإمكان ـ الذي ليس بعدم ولا وجود ـ إلى الوجود. وهذا ما يُفْهَم من كلام أبي البركات البغدادي حيث قال: «والحق أن الذات المعدومة لا تقتضي شيئاً بذاتها، لا وجوداً ولا عدماً»(٢).

وقد ذكر الرازي في بداية تفسيره لسورة الفاتحة، أن جمعاً من العقلاء يرى أن تأثير واجب الوجود إنما يكون في إخراج الماهيات إلى الوجود، وليس في تحقيقها وتكوينها، فلا تأثير له إلا في إعطاء صفة الوجود لها، فواجب الوجود يجعل السواد موجوداً، ويستحيل أن يجعله سواداً؛ لأنه لو كان السواد سواداً بالفاعل لكان يلزم من فرض عدم ذلك الفاعل أن لا يبقى السواد سواداً، وهذا محال.

فردَّ الرازي هذا الزعم، فرأى أنه يلزمهم على هذا التقدير أن لا يكون الوجود أيضاً بالفاعل، ويلزم من فرض عدم ذلك الفاعل أن لا يكون الوجود وجوداً، وإذا قلنا: إن الوجود أيضاً ماهية فوجب أن لا يكون الوجود واقعاً بتأثيره، فظهر أن الشبهة التي ذكروها لو تمت واستقرت يلزم نفي التأثير

---

(١) رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ٣.

(٢) انظر: المعتبر في الحكمة: ٣ / ٥٤.

والمؤثر أصلاً، وذلك باطل، فثبت أن المؤثر يؤثر في الماهيات، فكل ما بالغير فإنه يرتفع بارتفاع الغير، فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهيات ماهيات، فبقدرته ـ عز وجل ـ صارت الماهيات ماهيات وحقائق، وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت[(١)].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]. ذكر أن قوله تعالى: ﴿فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ فيه سر عقلي، وهو أن اتصاف الماهيات بالوجود إنما كان بإيجاد الصانع، فكان إيجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع أقرب إلى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية إلى نفسها، وكما أن بتأثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة، فكذلك بتأثيره وتكوينه صارت الماهيات ماهيات[(٢)].

ثم قال: «فإن قيل: تكوين الماهية ممتنع؛ لأنه لا يعقل جعل السواد سواداً، فنقول: فكذلك أيضاً لا يمكن جعل الوجود وجوداً؛ لأنه ماهية، ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية، فإذن: الماهية ليست بالفاعل، والوجود ماهية أيضاً فلا يكون بالفاعل، وموصوفية الماهية بالوجود هو أيضاً ماهية فلا تكون بالفاعل، فإذن: لم يقع شيء ألبتة بالفاعل، وذلك باطل ظاهر البطلان، فإذن: وجب الحكم بأن الكل بالفاعل»[(٣)].

وإذا كنا نوافق الرازي في أن الماهيات إنما كانت بتكوين الباري ـ سبحانه وتعالى ـ وتأثيره، وأنها قبل ذلك التأثير لم تكن ثابتة في نفسها كما

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٥٨، ٢٩ / ٢٠٩.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٥ / ١٠٤.

(٣) مفاتيح الغيب: ٥ / ١٠٤.

يدعي الفلاسفة، غير أننا لا نوافقه على هذا التكلُّف في التفسير، حيث لا نجد أيّة صلة بين كلامه عن الماهيات وظاهر الآية السابقة، فكلامه عن الماهية والوجود هنا هو من التكلُّف الواضح في تفسير الآية الكريمة، أراد بهذا التفسير الرد على الفلاسفة في أن الماهيات مجعولة، وليس كما زعموا بأنها ثابتة في أنفسها غير مجعولة.

وقد وافق إسماعيل حقي الفلاسفة في أن الماهيات ثابتة في أنفسها غير مجعولة(١). وبهذا المعنى فسّر قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]. حيث ذكر عن أكابر العارفين قولهم: «الضمير راجع إلى الشيء، والمعنى كل شيء فانٍ في حد ذاته إلا وجهه الذي يلي جهته تعالى، وذلك لأن الممكن له وجود ماهية عارضة على وجوده، فماهيته أمر اعتباري معدوم في الخارج لا يقبل الوجود فيه من حيث هو هو، ووجوده موجود لا يقبل العدم من حيث هو هو، كما قال بعضهم: الأعيان من حيث تعيناتها العدمية وهي الإمكان والحدوث راجعة إلى العدم، وإن كانت باعتبار الحقيقة والتعينات الوجودية عين الوجود»(٢).

ونقل عن بعضهم أن الخزائن في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١]. إشارة إلى الأعيان الثابتة، فلا يفيض شيء إلا من الأعيان الثابتة(٣).

وقد تحدث الشيرازي عن هذه المسألة في بداية تفسيره لسورة الفاتحة، فذكر أن الماهيات غير مجعولة(٤)، أي: لا يمكن أن تكون أثراً للجاعل،

---

(١) روح البيان: ٤ / ٣٢٩.

(٢) روح البيان: ٦ / ٤٤٣.

(٣) انظر: روح البيان: ٤ / ٤٥٢.

(٤) جاء في لسان العرب: جَعَل الشيء يَجْعَله جَعْلاً: وضعه، وجعل الطينَ خزفاً والقبيحَ =

ذلك أن أثر الجاعل إنما يكون في الوجودات الخاصة في الخارج، وليس في الماهيات؛ لأن الماهيات من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود، غير موجودة ولا معدومة، فهي ثابتة بأنفسها، فالمجعول الصادر من الفاعل هو الوجود وليست الماهية[1].

وقد فسَّر الأمر في قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة: ٥]. على هذا المعنى، فالأمر هو وجود الأشياء في أنفسها، ومن البراهين التي قدمها للاستدلال على ذلك:

أولاً: أن أثر الفاعل لو كان في الماهية من حيث هي دون وجودها، لَمَا أمكن لأحد أن يتصور تلك الماهية قبل صدورها عن الفاعل، لِمَا تقرر أن العلم بذي السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه، والمقدَّر خلافه، إذ كثيراً ما نتصور الماهيات ولا يخطر ببالنا جاعلها أصلاً، بل للعقل أن يتصور ماهية كل شيء مجردة عما عداها.

ثانياً: لو كانت الجاعلية والمجعولية متحققتين بين الماهيات، للزم التشكيك بالأقدمية وعدمها بين أفراد مقولة الجوهر عند سببية جوهر لجوهر

= حسناً: صيَّره إياه، وجعل: خَلَقَ. انظر: ابن منظور: مادة جَعَلَ. وذكر الزمخشري أن (جَعَلَ) يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ، وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صيَّر، وذكر أن الفرق بين الخَلْق والجَعْل أن الخلق فيه معنى التقدير، وفي الجعل معنى التضمين والتصيير، كإنشاء شيء من شيء. انظر: الكشاف: ٢/ ٣، والرازي: مفاتيح الغيب: ١٢/ ١٥٩. وقد دلَّ على هذا الفرق قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾. [سورة الأنعام: ١].

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ١/ ٦٤ وما بعدها، وراجع كتابه: الأسفار الأربعة: ١/ ٣٤٢، و٣/ ٣٤٧. د/ اسم الناشر: د/ط: د/ت.

آخر، وهذا باطل عند محققي الحكماء، حيث بينوا أن لا أولوية ولا تقدم لماهية جوهر على ماهية جوهر آخر، فلا يتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الابن في حده ومعناه، ولا في صدق الإنسانية عليه، بل تقدمه عليه بالوجود[1].

وإلى هذا الرأي ذهب الآلوسي أيضاً حيث قال: «حقق كثير من الراسخين في العلم أن حقائق الأشياء وماهياتها ثابتة في الأزل، وهي في ثبوتها غير مجعولة، وإنما المجعول الصور الوجودية، وهي لا تتبدل ولا تتغير ولا تتصف بالهلاك أصلاً، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]. بناء على عود الضمير إلى الشيء، وتفسير الوجه بالحقيقة، وعلم الله تعالى بها حضوري، وهي كالمرايا لصورها الحادثة، فتكون تلك الصور مشهودة لله تعالى أزلاً، مع عدمها في نفسها ذهناً وخارجاً، وقد بينوا انطواء العلم بها في العلم بالذات بجميع اعتباراته التي منها كونه سبحانه مبدأ لإفاضة وجوداتها عليها بمقتضى الحكمة، فيمكن أن يقال: إن المفاتح[2] بمعنى الخزائن إشارة إلى تلك الماهيات الأزلية التي هي كالمرايا، لما غاب عنا من الصور، وتلك حاضرة عنده تعالى أزلاً، ولا يعلمها علماً حضورياً غير محتاج إلى صورة ظلية إلا هو جل وعلا»[3].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[4]. ذكر أن

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ١ / ٦٧.

(٢) يشير بالمفاتح هنا إلى قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [سورة الأنعام: الآية: ٥٩]. ونجد هذا التفسير عند ابن عربي. راجع: الفتوحات المكية: ٣ / ١٨٩. و ٤٢٩.

(٣) روح المعاني: ٤/ ١٨١.

(٤) سورة البقرة: الآية: ٢٠ والآية: ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

الماهيات غير مجعولة، بحجة أنها ثابتة في نفسها، وأن علم الله تعالى متعلق بها تعلقاً أزلياً، ومتى كان تعلق العلم بالأشياء أزلياً لم تكن أعداماً صرفة، فالماهيات أزلية بأزلية العلم، ولذا لم تكن بذواتها مجعولة؛ لأن الجعل تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت، فلا تكون من حيث الثبوت أثراً للجعل، وإنما هي مجعولة بانضمام الوجود إليها[(١)].

ويظهر في هذا الرأي أثر مذهب ابن عربي في تصوره للأعيان الثابتة[(٢)]، فضلاً عما ذكره بعض الفلاسفة كما سبق بيانه، فكل شيء هالك إلا الماهيات التي هي الحقائق الثابتة، أو الأعيان الثابتة كما سماها ابن عربي. ويلزم من هذا القول أن الماهيات مشاركة للباري ـ سبحانه وتعالى ـ في القدم، حيث إنها ثابتة في ذاتها، وفاعليته ـ سبحانه وتعالى ـ إنما تكون في إخراجها إلى الوجود، وليس في تحقيقها وتكوينها.

وأما قول الآلوسي: إن العلم تابع للمعلوم، فقد فسَّره في موضع آخر، فرأى أن معنى كون العلم تابعاً للمعلوم أنه متعلق به، كاشف له على ما هو[(٣)].

وكذلك تحدث الطباطبائي في هذه المسألة، فبعد تفسيره لقوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٢١]. أفرد بحثاً فلسفياً تحدث فيه عن الفيض وتأثير فعله تعالى في

---

(١) انظر: روح المعاني: ١ / ١٨١، و ٦ / ١٩٨، و ٣٢٥.

(٢) انظر: ابن عربي: الفتوحات المكية: ٢ / ٥٨. والذي فهمته من كلام ابن عربي عن الأعيان الثابتة أنها الصور العلمية القديمة التي هي ماهيات الأشياء وحقائقها. قال التهانوي: الأعيان في اصطلاح الحكماء هي ماهيات الأشياء. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ٢ / ١٢٤٣.

(٣) انظر: روح المعاني: ١١ / ٧٧.

الممكنات، والذي يهمنا هنا من جملة ما ذكره أن التفاضل والاختلاف بين الممكنات عائد إلى أنفسها دون جاعلها، بمعنى أن ماهياتها قابلة للوجود بإمكانها الذاتي[١].

وذكر أيضاً أن الوجود الحقيقي في المعلول هو المترشح من وجود علته، وأما غيره كالماهية فهو بمعزل عن الترشح والصدور والافتقار إلى العلة[٢]. فالماهيات أمور اعتبارية غير مجعولة[٣].

وبعد هذا العرض لرأي كلٍّ من حقي والشيرازي والآلوسي والطباطبائي نجد أنهم قد تأثروا بالفلسفة تأثراً واضحاً، حيث وافقوهم في أن الماهيات غير موجودة وغير معدومة، فهي ممكنة بذاتها، ويُعَبَّر عن هذا الإمكان بالماهيات، أو بالممكن المعدوم، أو بالأعيان الثابتة، فهي مصطلحات لمعنى واحد. ولو أرادوا بقولهم ـ كما ذكر أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند ـ إن المعدوم ثابت في العلم أو متصور في العلم لكان ذلك جائزاً، لكنهم يقولون: إنه في نفسه شيء ثابت في العدم، وهذا باطل[٤]. وأقول ـ كما قال الشيخ مصطفى صبري ـ إن إبطال هذا المذهب أسهل من فهمه[٥].

ويبدو أن القول بجعل الماهيات أو عدم جعلها منطلقٌ من محاولة تصور العلاقة بين مفهوم العدم وتسلط قدرة الله ـ عز وجل ـ عليه: **فقالت الفلاسفة**: إن العدم ليس بشيء فكيف تتسلط عليه قدرة الفاعل سبحانه فتصنع منه موجوداً؟ فلا بد للوجود من تسلط القدرة على شيء حتى تحوله من صورة

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٣ / ٧٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣ / ١٧٢.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٣ / ١٨٤.

(٤) انظر: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل: ٣٢١.

(٥) انظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: ٣ / ٨٧.

إلى صورة أخرى، وهذا الشيء هو الماهيات، فالماهيات الموجودة ـ إذن ـ لم تُسبق بعدم، فتتسلط عليها القدرة لتصنع منها الموجودات الممكنات، وعليه فالمادة قديمة قدم الفاعل. **وقالت المعتزلة**: إن العدم شيء وإن القدرة تتسلط عليه لتخرج منه على سبيل الصنع موجوداً، فالماهيات غير مجعولة، بل هي مصنوعة، لكنها صنعت من العدم ولم تصنع من المادة. **وقال أهل السنة**: إن العدم لا شيء والله سبحانه بقدرته يؤثر فيه فيجعل الماهيات الممكنة ماثلة في الوجود، فالماهيات مجعولة، والقول بأن القدرة لا بد أن تتسلط على شيء فتحوله من صورة إلى أخرى كلام مَنْ لا يعرف قدر الله ـ سبحانه وتعالى ـ، وقاسه على الخلق الذين لا يمكنهم إخراج شيء إلى حيز الوجود إلا من شيء.

فتحرر من ذلك أن أهل السنة يقولون: إن الماهيات مجعولة والعدم لا شيء، والمعتزلة يقولون: إنها غير مجعولة بل مصنوعة والعدم شيء، والفلاسفة يقولون: إنها غير مجعولة بل مصنوعة والعدم لا شيء والعالم قديم. على أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة خلاف لفظي؛ لأن النتيجة بينهم واحدة، وهي أن الله فعَّال لما يريد، قادر على ما يشاء، يقول للشيء كن فيكون؛ ولذلك لم يرَ أهل السنة بأساً من استعمال كلام المعتزلة مع عتاة الفلاسفة الذين لا يتصورون الخلق من اللاشيء ويعتقدون أن القدرة لا بد وأن تتسلط على شيء حتى تنتج المقدور[1].

وفي ختام هذه المسألة أقول: إذا كان الفلاسفة قد اعترفوا بأن معرفة كنه الذات الإلهية غير ممكنة لأحد سواه، فلماذا لم يقفوا عند هذا الحد من

(١) انظر: الدكتور علي جمعة: رسالة في أن الماهيات مجعولة: ١. هذه الرسالة ما تزال مخطوطة لم تنشر.

الاعتراف بهذا العجز، والعجز عن درك الإدراك إدراك، فإن الله ـ عز وجل ـ كما قال عن نفسه: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. ولكن الفلاسفة ومَنْ تابعهم من المفسِّرين مع اعترافهم بهذا العجز أخذوا يتكلمون عن تلك الحقيقة ويتصورن ما يتعلق بها من غير مستند شرعي سوى عقولهم وتجاوزهم حاجز الغيب، الذي أمر الله تعالى الناس أن يؤمنوا به، ومدحهم على إيمانهم بذلك.

ومن هنا فإن أفضل ما يمكن أن يقال في التعليق على هذه المسألة هو ما ذكره الإمام الغزالي الذي جرَّب كل الطرق فعاد منها بالعجز، ورأى أن نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة، ومعرفتهم بالحقيقة أنهم لا يعرفونه، وأنه لا يمكنهم ألبتة معرفته، وأنه يستحيل أن يعرف الله المعرفةَ الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية إلا الله ـ عز وجل ـ، وهو الذي أشار إليه الصديق الأكبر أبو بكر ـ رضي الله عنه حيث قال: العجز عن درك الإدراك إدراك، بل هو الذي عناه سيد البشرﷺ حيث قال: (لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك)[1]، ولم يرد به أنه عرف منه ما لا يطاوعه لسانه في العبارة عنه، بل معناه إني لا أحيط بمحامدك وصفات إلهيتك، وإنما أنت المحيط بها وحدك، فإذاً لا يحظى مخلوق في ملاحظة حقيقة ذاته إلا بالحيرة والدهشة. وكذلك الشأن في معرفة الأسماء والصفات، فإنها لا

---

(١) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: فَقَدْتُ رَسُولَ / اللهِ/ ﷺ لَيْلَةً مِنَ الْفِرَاشِ فَالْتَمَسْتُهُ فَوَقَعَتْ يَدِي عَلَى بَطْنِ قَدَمَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَهُمَا مَنْصُوبَتَانِ وَهُوَ يَقُولُ: (اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ لا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ). أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الصلاة: باب ما يقال في الركوع والسجود: صحيح مسلم: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث العربي بيروت: د/ط: د/ت.

تُعْرَف المعرفة التامة الحقيقية، فلا يعرفه بالكمال والحقيقة إلا الله ـ عز وجل ـ؛ لأنا إذا علمنا أن ذاتاً عالمة فقد علمنا شيئاً مبهماً لا ندري حقيقته، لكن ندري أن له صفة العلم، فإن كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بأنه عالم علماً تاماً بحقيقة هذه الصفة، فلا يعرف أحد حقيقة علم الله ـ عز وجل ـ إلا من له مثل علمه، وليس ذلك إلا له، فلا يعرفه أحد سواه، فلا يكون معرفة الخلق به معرفة تامة حقيقية، بل إيهامية تشبيهية[1].

إذن: فمعرفة الله تعالى تكون بمعرفة صفاته وأسمائه، وهذه لا تكون أيضاً إلا بمشاهدة عجائب آياته في ملكوت السموات والأرض، والاطلاع على بدائع المملكة، وغرائب الصنعة، وبهذا يتفاوت الخلق في معرفة الله ـ عز وجل ـ، فبقدر ما ينكشف لهم من معلومات الله ـ عز وجل ـ وعجائب مقدوراته وبدائع آياته بقدر ما يعرفونه[2]. فالخلق بما فيه من سماوات وأفلاك وبحار وجبال وحيوانات ونباتات إلخ، كل ذلك آيات وبراهين دالة على وجود الخالق ـ عز وجل ـ، والأدلة والبراهين على وجوده ـ سبحانه وتعالى ـ كثيرة تفوق الحصر، ولكن نحاول أن نتعرف على بعضها من خلال آراء المفسِّرين، وذلك في المبحث التالي:

المبحث الثاني

أدلة وجود الله تعالى

إن الطرق والبراهين الدالة على وجود الباري ـ عز وجل ـ متعددة

---

(١) انظر: المقصد الأسنى في معرفة أسماء الله الحسنى: ١ / ٥٤. تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي: نشر الجفان والجابي: ط١ / ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١ / ٥٤، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٩، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية: ١٠٩. دار الفكر بدمشق: ط٢ / ١٤٠٢هـ.

وكثيرة، فكل ذرة من ذرات العالم الأعلى والأسفل تشهد لله ـ سبحانه وتعالى ـ بالوجود والألوهية، وكما قيل:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد[١].

وقد صنف بعض الباحثين طرق الاستدلال على وجود الله ـ عز وجل ـ إلى أربعة طرق: عقلية ونقلية وصوفية وفطرية[٢]. ومعروف أن طريق الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله ـ عز وجل ـ كان طريقاً عقلياً خالصاً، وقد تنوعت أدلتهم أيضاً، فمنها: دليلا التناهي والحركة اللذان اعتمدهما الكندي[٣]، ومنها دليل الإمكان أو دليل الوجود الذي اعتمده كلٌّ من الفارابي[٤]، وابن سينا[٥]، ومنها دليلا الاختراع والعناية اللذان اعتمدهما ابن رشد[٦]، وهناك أدلة أخرى، وسنعود إلى تفصيل كل ذلك في حينه. فأي هذه الطرق أو الأدلة سلك المفسرون في استدلالهم على وجود الله ـ عز وجل ـ؟. لمعرفة ذلك سأتبع طريقة تصنيف الأدلة، فأذكر اسم الدليل أولاً، ثم أُدرجُ تحته أقوال المفسِّرين الذين تحدثوا عن ذلك الدليل، وأبدأ بدليل الفطرة:

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١ / ١٧، والقاسمي: دلائل التوحيد: ٢٣. تقديم ومراجعة محمد حجازي: مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة: ط١ / ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م. وهذا البيت لأبي العتاهية: راجع ديوان أبي العتاهية: ١٢٢. دار بيروت للطباعة والنشر ببيروت: د/ ط: ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

(٢) انظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ١٧٤، والدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية: ١٧٦.

(٣) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم): ٢٠٧.

(٤) انظر: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): ٢.

(٥) انظر: النجاة: ٣٨٣.

(٦) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٥٠. تحقيق الدكتور محمود قاسم: مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة: د/ ط: ١٩٥٥م.

*** أولاً: دليل الفطرة:**

جاء في لسان العرب: فَطَرَ الله الخَلْقَ يفطرهم: خَلَقَهم وبدأهم، والفِطْرَة: الابتداء والاختراع، والخِلْقَة، وما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به[١]. وقد عرَّف ابن سينا الفطرة قائلاً: «الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو بالغ عاقل، لكنه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، لكنه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الخيالات، ثم يعرض على ذهنه شيئاً ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة، وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق، بل كثير منها كاذب، إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلاً»[٢].

ونقل هذا التعريف ابن عاشور في تفسيره[٣]، وزاد عليه قائلاً: «الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسداً وعقلاً، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج أمر من غير سببه، خلاف الفطرة العقلية، وهو المسمى في علم الاستدلال بفساد الوضع، وجزمنا بأن ما نبصره من الأشياء هو حقائق ثابتة في الوجود ونفس الأمر فطرة عقلية، وإنكار السوفسطائية ثبوت المحسوسات في نفس الأمر خلاف الفطرة العقلية»[٤].

---

(١) انظر: ابن منظور: مادة فطر.

(٢) النجاة: ٩٦.

(٣) انظر: التحرير والتنوير: ٣/ ١٩٣، و٢١/ ٩٠.

(٤) المصدر السابق: ٢١/ ٩٠.

إذن: فالفطرة في رأي ابن عاشور هي النظام الذي جعله الباري ـ سبحانه وتعالى ـ في العالَم، ومن واجب الإنسان إدراك هذا النظام والسير معه، فإن وافق سيرُه وعملُه النظامَ العام الذي جعله الباري ـ سبحانه وتعالى ـ فتكون فطرته صحيحة، وإن خالف ذلك النظام فتكون فطرته فاسدة، وهذا الكلام لا يختلف في مضمونه عما رآه ابن سينا، وخلاصته أن الفطرة هي العقل الصحيح، وفي هذا دلالة واضحة على تأثر ابن عاشور بالفلسفة.

وقد أشار بعض الفلاسفة إلى هذا الدليل، فقال إخوان الصفا: «اعلم أن الله تعالى جعل بواجب حكمته في جبلة النفوس معرفة هويته طبعاً من غير تعلم ولا اكتساب»[1]. واستدل السهروردي بقوله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]. على أن وجود الله ـ عز وجل ـ أمر فطري[2]. وكذلك أشار ابن رشد[3] ـ وهو يتحدث عن دليلي العناية والاختراع ـ إلى هذا الدليل، فبعد أن ذكر أهمية دليلي العناية والاختراع في معرفة وجوده تعالى، ذكر أن الله تعالى نبَّه الناس على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى، وإلى هذه الفطرة المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ

---

(١) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٤ / ٥١.

(٢) انظر: رسالة في اعتقاد الحكماء: ٢٦٤. ضمن مجموعة دوم مصنفات: طهران: ١٣٣١هـ / ١٩٥٢م.

(٣) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٥٣. وقد ذكر الدكتور عثمان أمين أن من أدلة الرواقيين على وجود الله تعالى إجماع الناس على ذلك، فوجود الله تعالى فكرة فطرية مغروسة في نفوس جميع الناس. انظر: الفلسفة الرواقية: ١٨٤. مكتبة الأنجلو المصرية: ط٣: ١٩٧١م.

﴿أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٢ ـ ١٧٣].

وقد ذكر القرطبي أن العلماء اختلفوا في معنى الفِطْرَة المذكورة في الكتاب والسنة على أقوال متعددة: منها أن الفطرة هي الإسلام، وهذا هو المشهور، ومنها أن الفطرة هي البداءة التي ابتدأهم الله عليها، أي: على ما فطر الله ـ عز وجل ـ عليه خلقه، من أنه ابتدأهم للحياة والموت والسعادة والشقاء، وإلى ما يصيرون إليه عند البلوغ، ومنها أن الفطرة هي الخِلْقَة التي خُلِق عليها المولود في المعرفة بربه[1].

والمختار من هذه الأقوال في هذا البحث هو المعرفة بالله ـ عز وجل ـ بأنه فاطر السموات والأرض، وله الخلق والأمر. وقد استدل كثير من المفسرين[2] على هذا بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾. وبقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3]. وبقوله ﷺ: «**مَا مِنْ مَوْلُودٍ إلا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ**

---

(١) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٤ / ٢٥.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٥ / ٥٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧ / ٣١٤، و١٤ / ٢٩، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥ / ٢٦٠، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٣ / ٤٣٣، ومحمد رشيد رضا: تفسير المنار: ٩ / ٣٨٧. دار المنار بالقاهرة: ط٣ / ١٣٦٧هـ.

(٣) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة: كتاب الجنائز: باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه. وذكر ابن قتيبة أن الفطرة ههنا الابتداء والإنشاء، وأن المراد بقوله ﷺ كل مولود يولد على الفطرة هو أخذ الميثاق الذي أخذه عليهم في أصلاب آبائهم، وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى. ثم ذكر أن الكل مقر بأن له صانعاً ومدبراً، وإن سماه بغير اسمه، أو عبد شيئاً دونه ليقربه منه، فكل =

أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ». ثم يقول أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ : ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠].

وبناء على فهم هذه الآيات ذهب كثير من المسلمين إلى أن معرفة الله ـ عز وجل ـ من المعارف الضرورية التي لا تحتاج إلى نظر واستدلال[١]، فالفطرة الإنسانية تشهد بوجود صانع عالم قادر واجب في ذاته وصفاته[٢]. قال الراغب الأصفهاني(ت: ٥٠٢ هـ): «فمعرفة الله تعالى العامية مركوزة في النفس، وهي معرفة كل أحد أنه مفعول، وأن له فاعلاً فعله، ونقله في الأحوال المختلفة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ وقوله: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ الآية﴾. فهذا القدر من المعرفة في نفس كل أحد، ويتنبه الغافل عنه إذا نُبِّه عليه، فيعرفه كما يعرف أن ما هو مساوٍ لغيره، فذلك الغير مساوٍ له، ومن هذا الوجه قال الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان: ٢٥]. وقال في مخاطبة المؤمنين والكافرين:

= مولود في العالم على ذلك العهد والإقرار، وهي الحنيفية التي وقعت في أول الخلق، وجرت في فطر العقول. انظر: تأويل مختلف الحديث: ١٢٩. تحقيق محمد زهري النجار: دار الجيل ببيروت: د/ط: ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٢م. وانظر: الدكتور عبد الحميد مذكور: دراسات في العقيدة الإسلامية: ١٢٧.

(١) انظر: الدكتور عبد المقصود عبد الغني: أصول العقيدة الإسلامية: ٤٦. مكتبة الزهراء بالقاهرة: د/ط: ١٤٠٦هـ. والدكتور عبد الحميد مذكور: دراسات في العقيدة الإسلامية: ١٢٧. دار الثقافة العربية بالقاهرة: د/ط: ٢٠٠٠م.

(٢) انظر: ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير: ٦/ ٣٠١، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦/ ٤١٤.

﴿ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيۡهِ تَجۡـَٔرُونَ﴾[(١)]. وأما معرفة الله تعالى المكتسبة فمعرفة توحيده وصفاته»[(٢)].

ونلاحظ في هذا النص أن الأصفهاني فرّق بين معرفة الذات والصفات، فمعرفة ذات الباري ـ سبحانه وتعالى ـ هي المركوزة في النفس، أما معرفة صفاته تعالى فهذه هي التي تحتاج إلى نظر واستدلال.

إذن: فوجود الإله متفق عليه بين العقلاء، فذلك من لوازم العقول، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [لقمان: ٢٥]. فالإنسان بفطرته يثبت للعالم صانعاً مؤثراً فيه بحسب التكوين والتدبير، والفطرة لا تقبل البطلان ما دام الإنسان إنساناً، وإن قبلت الغفلة والذهول، فمعرفة الله تعالى لا تقبل الجهالة، ولا يطرأ عليها زوال ولا تغيير، فهو غير محتجب عن شيء إلا بنفس ذلك الشيء، فالالتفات إلى الأشياء هو العائق عن الالتفات إلى مشاهدته تعالى، فسبحانه تعالى مشهود لخلقه، معروف لهم، غير غائب عنهم، غير أن اشتغالهم بأنفسهم والتفاتهم إلى ذواتهم حجبهم عن التنبه على أنهم يشهدونه دائماً[(٣)]، فتحتاج الفطرة إلى تذكر يوقظ من سَنَة الغفلة، كتذكر الموت الذي تقع الغفلة عنه، وهو ضروري، حتى قال الله تعالى في مخاطبة الرسول ﷺ

---

(١) سورة النحل: الآية: ٥٣. والآية: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيۡهِ تَجۡـَٔرُونَ﴾.

(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة: ١٩٩. تحقيق الدكتور أبو اليزيد العجمي: دار الوفاء بالمنصورة: ط٢: د/ت.

(٣) انظر: فخر الدين الرازي: أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ١٣٩، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ٢ / ٣٥٣، و٨ / ٢٦٩، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٩ / ١٦٨.

والناس: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، ونحو ذلك مما أشار إليه القرآن الحكيم[١].

ولهذا استنكر الرسل الكرام هذا الشك، فحكى الله ـ عز وجل ـ قولهم: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]. فوجود الله ـ عز وجل ـ لا يحتمل الشك، لظهور الأدلة وشهادتها عليه[٢]. وقد أشار الزمخشري(ت: ٥٢٨هـ) إلى أن جميع المخلوقات تعرف باريها ـ عز وجل ـ، وذلك عند تفسيره لقصة الهدهد التي ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [النمل: ٢٢ ـ ٢٤]. فقال: «فإن قلتَ: من أين للهدهد التهدي إلى معرفة الله ووجوب السجود له، وإنكار سجودهم للشمس وإضافته إلى الشيطان وتزيينه؟ قلتُ: لا يبعد أن يلهمه الله تعالى كما ألهمه وغيره من الطيور وسائر الحيوانات المعارف اللطيفة التي لا يكاد العقلاء الرجاح العقول يهتدون لها»[٣].

وإذا كان هذا هو حال الحيوانات، فكيف حال الإنسان الذي كرَّمه ربه ـ سبحانه وتعالى ـ؟ لا شك أنه أولى بهذه المعرفة وأقدر.

---

(١) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ٤١١، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٢ / ٥٢٦، والشيخ محمد عبده: تفسير جزء عمَّ: ٥٩. مؤسسة دار الشعب بالقاهرة: د/ط: د/ت.

(٢) انظر: الكشاف: ٢ / ٥٢١، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦/ ٤١١، وإسماعيل حقي: روح البيان: ٤/ ٤٠٢.

(٣) الكشاف: ٣ / ٣٥٠.

وقد ذكر الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]. أن الفطرة شاهدة على وجود الله ـ عز وجل ـ قبل الوقوف على الدلائل الدقيقة في إثبات وجوده ـ سبحانه وتعالى ـ، ويدل على ذلك وجوه:

الأول: أن الإقرار بوجود الصانع بدهي، وذلك كمَنْ شاهد حدوث دار منقوشة بالنقوش العجيبة، مبنية على التركيبات اللطيفة، فيستحيل وجود ذلك إلا عند وجود نقاش عالم، وبانٍ حكيم، ومعلوم أن آثار الحكمة في العالم العلوي والسفلي أكثر من آثار الحكمة في تلك الدار المبنية، فلما شهدت الفطرة الأصلية بافتقار النقش إلى النَّقَّاش، والبناء إلى الباني، فبأن تشهد بافتقار كل هذا العالَم إلى الفاعل المختار الحكيم كان أولى.

الثاني: أن الإنسان إذا وقع في محنة شديدة لا يبقى في ظنه رجاء المعاونة من أحد، فكأنه بأصل خلقته يتضرع إلى مَنْ يخلصه منها ويخرجه عن علائقها وحبائلها، وما ذاك إلا شهادة الفطرة بالافتقار إلى الصانع المدبر[1]. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٥].

وذكر الرازي أن المانع من التوحيد هو الانشغال بالحياة الدنيا، فإذا انقطع رجاؤهم عن الدنيا رجعوا إلى الفطرة الشاهدة بالتوحيد، ووحَّدوا وأخلصوا، فإذا أنجاهم عادوا إلى ما كانوا عليه[2].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٩ / ٩٢.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥ / ٩٣. وقد ذكر الآلوسي قصة لطيفة تؤكد بساطة هذا الدليل، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾. [سورة الإسراء: الآية: ٦٧] فقال: «من اللطائف أن بعض الناس قال لبعض الأئمة: أثبت لي وجود الله تعالى ولا تذكر =

وألفت النظر هنا إلى أن الرازي لم يكن موقفه واضحاً من هذا الدليل، حيث ذكر في موضع آخر أنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال[١]. ويؤكد هذا حصره أدلة وجود الله في ست طرق، ليس منها دليل الفطرة، حيث قال: «ولما لم يكن العلم بوجوده ضرورياً، بل استدلالياً لا جرم أورد ههنا ما يدل على وجوده، واعلم أننا بينا في الكتب العقلية أن الطريق إلى إثباته ـ سبحانه وتعالى ـ إما الإمكان، وإما الحدوث، وإما مجموعهما، وكل ذلك إما في الجواهر، أو في الأعراض، فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده ـ سبحانه وتعالى ـ ستة لا مزيد عليها»[٢].

وقد حاول أحد الباحثين أن يوفق بين هذين الرأيين فقال: «ولكن باستطاعتنا أن نوفق بين الاستدلال والضرورة، بأن الاستدلال المقصود هو استدلال الإنسان بما نبه عليه القرآن من البراهين على وجود الله التي تنتهي إلى أن الضرورة قاضية بأن هذه السموات والأرض والمخلوقات الأخرى لا بد لها من خالق، ذلك لأن وجود الشيء عن فاعل، أو فكرة السببية، أمر بدهي في فطرة الإنسان»[٣]. وهذا توفيق حسن، فمن ينظر أدنى نظر في آيات الله الكونية لا يشك أن لهذا الكون خالقاً مدبِّراً له، فهذا النظر يحمله

= لي الجوهر والعرض، فقال له: هل ركبت البحر؟ قال: نعم، قال: فهل عصفت الريح؟ قال: نعم، قال: فهل أشرفتْ بك السفينة على الغرق؟ قال: نعم، قال: فهل يئستَ مِنْ نفع مَنْ في السفينة ونحوهم من المخلوقين وإنجائهم لك مما أنت فيه؟ قال: نعم، قال: فهل بقي قلبك متعلقاً بشيء غير أولئك؟ قال: نعم، قال: ذلك هو الله ـ عز وجل ـ فاستحسن ذلك». روح المعاني: ٨ / ١٠٩، وقد ذكر الرازي هذه القصة عن الإمام جعفر الصادق، انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٠٨.

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ٥٩، و ١٧ / ١٧٦.

(٢) المصدر السابق: ٢ / ١٠٦.

(٣) محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ١٩٧.

ضرورة على الإقرار بالباري ـ عز وجل ـ. ولكن معرفة الله ـ عز وجل ـ المعرفة الصحيحة لا تتم إلا بالنبوة. وأقول: لعل الرازي اتبع الأصفهاني في تفرقته بين معرفة الذات والصفات، فالذات معرفتها ضرورية، أما الصفات فمعرفتها تحتاج إلى نظر واستدلال.

واستدل الشيرازي على دليل الفطرة بتسبيح المخلوقات لفاطرها ـ سبحانه وتعالى ـ، وذلك بشهادة القرآن الكريم، كما قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [النور: ٤١]. وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: ١٨]. فالموجودات جميعها تسبح بالفطرة خالقها، والذي يمنع الناس من هذه العبادة الأفكارُ الوهمية والتخيلات الشيطانية، وهذا الشعور والإدراك لجميع العناصر والأفلاك مما دلت عليه المباحث البرهانية، وشهدت به العلوم الذوقية، وأيدته المقامات الكشفية[1]. ومناقشة تسبيح المخلوقات للباري ـ سبحانه وتعالى ـ وإدراكها له، سيأتي في الباب الثاني عند الحديث عن الأفلاك إن شاء الله تعالى.

فهذا هو الدليل الأول «**دليل الفطرة**» فقد خُلِقَتْ المخلوقات جميعها عارفة بربها وخالقها، ولم يغفل أو يتغافل عن تلك الفطرة سوى الإنسان، ولهذا بعث الله ـ عز وجل ـ الرسل عليهم السلام مذكِّرين الناس بذلك العهد والميثاق، كما قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١ ـ ٢٢].

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ١٦٥، ١٧٧، وراجع الرازي: أسرار التنزيل: ٧٥٩.

ولهذا لم تكن دعوة الرسل عليهم السلام لأقوامهم في إثبات وجود الله ـ عز وجل ـ، وإنما كانت في نفي الشريك له ـ سبحانه وتعالى ـ وإثبات وحدانيته[١]، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]. قال الطباطبائي: «مَنْ قال: إن مبدأ العالَم هو الدهر أو الطبيعة، ونفى أن يكون للعالم إله ـ تعالى عن ذلك ـ فقد أثبت للعالم صانعاً، وهو الله عز اسمه، لكنه نَعَتَه بنعوت القصور والنقص والإمكانفتبين أن الله سبحانه لا يقبل النفي أصلاً إلا بظاهر من القول من غير أن يكون له معنى معقول»[٢].

وعلى الرغم من أن الإيمان بالله فطرة في النفس الإنسانية فقد ظهر الإلحاد مبكراً على يد جماعة ممن انحرفت فطرتهم، كالدهريين والطبائعيين، وكان لا بد والأمر كذلك من ظهور رد فعل لهذه النزعة الإلحادية التي تنكر وجود الله ـ عز وجل ـ، ومن ثَمَّ ظهرت نزعة مضادة اهتمت بالاستدلال على وجود الله تعالى، وساقت الأدلة التي تثبت ذلك وتؤكده، وسار في هذا الاتجاه المتكلمون وفلاسفة الإسلام، فقد قدموا أدلة كثيرة في ذلك[٣]، وأغلب هذه الأدلة معلومة للناس دون البحث فيها، فمثلها كمثل علم النحو، فالعرب قبل ظهور قواعد النحو كانوا ذوي لغة صائبة وسليقة مستقيمة، ولم ينقص من شأنهم أنْ ظهرت تلك القواعد مكتوبة ومنظمة.

---

(١) انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة: ٢٠٠، والشيخ نديم الجسر: قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن: ٣٠، والقاسمي: دلائل التوحيد: ٢٦، والدكتور فاروق أحمد الدسوقي: القضاء والقدر في الإسلام: ٨٩، والدكتور محمد عبد الله الشرقاوي: الإيمان: ١١٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ٦ / ٢٤١.

(٣) انظر: الدكتور عبد المقصود عبد الغني: أصول العقيدة الإسلامية: ٥٣.

ونلاحظ أن القرآن الكريم لم يكتف بإيقاظ الناس من غفلتهم وتذكيرهم بما فُطِروا عليه، بل لفت انتباههم إلى الكون وكيفية خلقه، من هذه الآيات قوله ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۝٢٠ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ١٧ ـ ٢٢]. فمن ينظر في الخلق فإنه سيجد أن حدوث هذه المكوِّنات ليس عبثاً وصدفة، وإنما حدثت بتدبير خالق حكيم، ومن هنا نتحدث عن دليل الحدوث أولاً، ومن ثَمَّ دليل العناية والحكمة:

*** ثانياً: دليل الحدوث:**

أو دليل الاختراع كما سماه ابن رشد، وقد تحدث بعض الفلاسفة عن هذا الدليل، فربط الكندي بينه وبين دليل تناهي العالم، فذكر أن العالم متناه من حيث: جرمه، وحركته، وزمانه، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية، فهي معاً، والزمان عنده يعني مدة حركة الجرم، والجرم ليس لانهاية له، فإنيته متناهية، وإذا كان الجرم متناهياً فهو مُحْدَث اضطراراً، والمُحْدَث لا بد له من مُحْدِث، وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ [(١)].

وكذلك فعل ابن طفيل، فبعد أن نظر حي بن يقظان في الموجودات الأرضية والسماوية، علم بالضرورة أنها حادثة، وأنه لا بد لكل حادث من مُحْدِث، وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ [(٢)].

---

(١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم): ٢٠٥، ٢٠٧، وانظر: مقدمة المحقق: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: ٧٥، والدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا: الكندي (فلسفته ـ منتخبات): ٩١. منشورات عويدات بيروت: ط١: ١٩٨٥م.

(٢) انظر: حي بن يقظان: ٦٦، وانظر: الدكتور محمد عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل: ١٢٨.

وقد اعتبر ابن رشد هذا الدليل بالإضافة إلى دليل العناية، دليلين شرعيين، حيث أبرزهما القرآن الكريم في كثير من آياته، ورأى أن العامة والخاصة يشتركان في فهمهما. وينبني هذا الدليل ـ كما يرى ـ على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس: أحدهما أن هذه الموجودات مخترَعة. والثاني أن كل مخترَع فله مخترِع، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترِعاً له، ورأى أن هذا الدليل وكذا دليل العناية، هما طريقة الخواص والجمهور، فالجمهور يقتصرون من المعرفة على ما هو مدرك بالمعرفة الأولية المبنية على الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يُدْرَك من هذه الأشياء بالحس ما يُدْرَك بالبرهان من العناية والاختراع[1].

ومن الآيات التي ذكرها للاستدلال على ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧ ـ ٢٠]. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣]. قال عند ذكره لهذه الآية: «فإنا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومنعماً بها، وهو الله تبارك وتعالى»[2].

وقد اهتم المفسرون بهذا الدليل، ويعد الرازي الرائد في ذلك، وله كتاب خاص أفرده لبيان هذا الدليل من خلال تفسيره للآيات الكريمة، وهو (أسرار التنزيل وأنوار التأويل) ويعد هذا الكتاب تفسيراً موجزاً يتناول هذه المسألة، وهذا يدل على اهتمام الرازي بإبراز الدليل الشرعي في الاستدلال

---

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٥١.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٥١.

على وجود الباري ـ عز وجل ـ ووحدانيته كما فعل ابن رشد في مناهج الأدلة، ولكن الرازي تناول المسألة بشكل أوسع. فابتدأ كتابه بتفسير قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١ ـ ٥]. فذكر أن هذه الآيات من أظهر الدلائل الدالة على وجود الصانع الحكيم، ذلك أن الله ـ عز وجل ـ ذكر في هذه الآيات أدنى مراتب خلق الإنسان وهي العلقة، وأعلى المراتب وأشرفها وهي العلم، فكأنه قال: عبدي تأمل في أول حالك حيث كنت علقة وهي أخس الأشياء، وفي آخر حالك حيث صرت عالماً بحقائق الأشياء وهي أشرف المراتب، حتى يظهر لك أنه لا يمكن الانتقال من تلك الحالة إلى هذه الدرجة الرفيعة إلا بتدبير أقدر القادرين ـ سبحانه وتعالى ـ[(١)].

ورأى أن حدوث الأنفس والآفاق يدل على وجود الباري ـ عز وجل ـ، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝٢١ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١ ـ ٢٢]. فهذه الآيات أشارت إلى إثبات الصانع وتوحيده، وذلك بذكر خمسة أنواع من الدلائل:

أولها: أحوال أنفسهم، وإليه الإشارة بقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾. ثانيها: أحوال آبائهم وأجدادهم، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾. ثالثها: أحوال الأرض، وإليه الإشارة بقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾. رابعها: أحوال السماء، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾. خامسها: الأحوال الحادثة المتعلقة بالسماء والأرض، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾.

---

(١) انظر: أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٤٠.

فدلالة الأنفس: هم وآباؤهم، ودلالة الآفاق: الكون (السماء والأرض وما بينهما). ودلالة هذه الآيات على إثبات الصانع ـ عز وجل ـ من حيث إنها حدثت مع جواز أن ألا تحدث، ومع جواز أن تحدث على خلاف ما حدثت، وأما دلالتها على توحيده فمن حيث إنها حدثت لا على وجه الخلل والفساد؛ ولهذا ذكر بعد تلك الدلائل ذينك المطلوبين، إثبات الصانع وتوحيده، فقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ مشتمل على إثبات الصانع وعلى إثبات كونه واحداً[1].

ثم أشار إلى لطيفة دقيقة، وهي أن الله تعالى ابتدأ في الدلائل من الأعرف فالأعرف نازلاً إلى الأخفى فالأخفى، فجعل استدلال الإنسان بنفسه مقدماً على جميع الاستدلالات؛ لأن اطلاع الإنسان على نفسه أتم من اطلاعه على غيره، فيجد بالضرورة من نفسه أنه ينتقل من حال إلى آخر، وليس ذلك باختياره، فيعلم أنه لا بد من مدبر حكيم، ثم تلاها بالمراتب المذكورة[2].

وإلى أهمية معرفة النفس في سبيل معرفة الله ـ سبحانه وتعالى ـ أشار ابن سينا من قبل، فرأى أن معرفة النفس مرقاة إلى معرفة الرب ـ سبحانه وتعالى ـ، كما أشار إليه قائل الحق بقوله: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)[3]. وعلى هذا المعنى فسّر قوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [الحشر: ١٩]. فقال: «أليس تعليقه

(١) انظر: أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٤٣، وانظر: الشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ١٠١.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٩ / ٢٢٧، وأسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٤٣، ٢١٩.

(٣) حديث موضوع، ليس بثابت. راجع: كشف الخفاء: ٢ / ٣٤٣.

نسيان النفس بنسيانه تنبيهاً على تقرينه تذكره بتذكرها، ومعرفته بمعرفتها»[١].

وكذلك فعل الغزالي فجعل مفتاح معرفة الله ـ عز وجل ـ في معرفة النفس كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]. فمن لم يعرف نفسه فكيف سيعرف ربه؟[٢]. وهذا الاستدلال يُسَمَّى بالقياس التمثيلي[٣].

وقد استدل به الكندي على وجود الله ـ عز وجل ـ، فكما أن آثار التدبير في البدن الإنساني تدل على وجود مدبِّر فيه غير مرئي، فكذلك تدل آثار التدبير في العالَم على وجود مدبِّر له لا يُرى[٤].

---

(١) مبحث عن القوى النفسانية: ١٤٧. ضمن كتاب أحوال النفس: تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني: مطبعة عيسى البابي الحلبي: ط١ / ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م. ورسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها: ضمن كتاب أحوال النفس: ١٨٢.

(٢) انظر: كيمياء السعادة: ٤٢٠. ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي: دار الفكر بيروت: ط١ / ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

(٣) انظر: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: مقدمة تحقيق رسائل الكندي الفلسفية: ٧٩. والتمثيل هو: «إثبات حكم واحد في جزأين، لثبوته في جزئي آخر، لمعنى مشترك بينهما، والفقهاء يسمونه قياساً، والجزئي الأول فرعاً والثاني أصلاً، والمشترك علة وجامعاً، كما يقال: العالَم مؤلَّف فهو حادث، كالبيت يعني البيت حادث لأنه مؤلَّف، وهذه العلة موجودة في العالم فيكون حادثاً». الجرجاني: التعريفات: ٩١. وقد تحدث عن هذا القياس أستاذنا الدكتور السيد رزق الحجر، ففي البداية عرَّفه بأن المستدل يقيس الأمر الذي يدعيه على أمر معروف، ويبين الجهة الجامعة بينهما، ثم ذكر عدة أمثلة من القرآن الكريم في استعمال هذا القياس في الاستدلال على وجود الله تعالى، كقياس الإعادة للخلق يوم القيامة على الخلق ابتداء، وكذلك قياس الإعادة على إحياء الأرض بعد موتها بالمطر والنبات. راجع: مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي: ٨١.

(٤) انظر: رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في حدود الأشياء ورسومها): ١٧٤.

وقد أشار بعض المفسرين إلى هذا القياس، فبعد أن ذكر الرازي الحديث السابق قال: «معناه من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم، ومن عرف نفسه بالإمكان عرف ربه بالوجوب، ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء»[1].

وذكر النيسابوري أن مَنْ يتأمل ذاته يجد أن نفسه الناطقة هي التي تتصرف في البدن، ومتى انقطعت علاقتها به مات صاحبه، فكما أن البدن مفتقر في قوامه وقيامه إلى مدبر يديمه ويقيمه، فكذلك جميع الممكنات تستند لا محالة إلى الواجب الحق تعالى شأنه، ولولاه لتبدد نظام العالم، ولم يكن من الوجود عين ولا أثر[2].

وذكر القرطبي عن بعض الحكماء قولهم: إن كل شيء في العالم الكبير له نظير في العالم الصغير الذي هو بدن الإنسان[3]. واستدل على هذا القياس بقوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠ ـ ٢١]. وضرب أمثلة ومقارنات بين أعضاء الإنسان والمكوِّنات، فمثلاً السمع والبصر بمنزلة الشمس والقمر في إدراك المدركات بها، والعرق وسائر رطوبات البدن بمنزلة الماء، والروح والنفس بمنزلة الهواء، وعروقه بمنزلة الأنهار في الأرض، وكبده بمنزلة العيون التي تستمد منها الأنهار؛ لأن العروق تستمد من الكبد، ومثانته بمنزلة البحر لانصباب ما في أوعية البدن إليها، كما تنصب الأنهار إلى البحر إلخ. فالإنسان هو العالم الصغير،

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٩ / ١٤١.

(٢) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ٤١٥.

(٣) انظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٣ / ٣. عني بتصحيحه خير الدين الزركلي: المطبعة العربية بمصر: د/ ط: ١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م. ومسكويه: الفوز الأصغر: ٨٣. مطبعة السعادة: بالقاهرة: د/ ط: ١٣٢٥هـ.

وإذا ثبت أن هذه الأعضاء مخلوقة محدَثة، فكذلك العالم الكبير فهو مخلوق محدَث لصانع واحد، لا إله إلا هو[١].

ورأى أبو السعود وهو يتحدث عن علاقة النفس بالبدن أن من عرف صفات نفسه وأفعالها تسنى له أن يترقى إلى معرفة الله ـ عز وجل ـ، وعرف أنه ـ سبحانه وتعالى ـ منزه عن كونه داخلاً في العالم أو خارجاً عنه، يفعل فيه ما يشاء ويحكم ما يريد بواسطة ما رتبه فيه من الملائكة، الذين يستدل على شؤونهم بما ذكر من الأرواح والقوى المرتبة في العالم الإنساني الذي هو نسخة للعالم الأكبر وأنموذج منه[٢].

واعتبر الشيرازي النفس الإنسانية مقياساً في معرفة كثير من الصفات الإلهية، فمعرفتها مرقاة لمعرفة باريها[٣]. واستدل بالحديث السابق على شرف هذه الطريقة في الاستدلال على وجود الباري ـ عز وجل ـ، ورأى أن هذه طريقة نبينا ﷺ؛ لقوله: (من عرف نفسه فقد عرف ربه). واعتبرها أشرف الطرق المسلوكة لغيره من الأنبياء والحكماء، أما طريقته ﷺ فهي النظر أولاً في حقيقة الوجود المطلق، ثم الارتقاء منه إلى نيل مرتبة الأحدية، فهذه أشرف الطرق وأنورها مطلقاً، وخاصية هذه الطريقة هو فناء السالك أولاً في التوحيد، ثم بقاؤه بالوجود الحقاني، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[٤].

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢ / ٢٠٢. وانظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٩ / ١٧٥، والآلوسي: روح المعاني: ١٥ / ٣٩٥. وهذا الكلام مختصر عن مسكويه، راجع: الفوز الأصغر: ٨٤.

(٢) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٩ / ١٧٥.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٨٦.

(٤) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٧٨. والآية رقم١٨ من سورة آل عمران.

ولكن هذا قياس مع الفارق، بل هو تشابه من بعض الجوانب دون بعض، فالنفس والبدن مُدَبَّران، والله ـ سبحانه وتعالى ـ خالق والعالَم مخلوق، ثم إن هذا التشبيه قد يوهم حلول الله في العالَم، كحلول النفس في البدن، والله تعالى يتنزه عن هذا. وقد أشار الشيخ مصطفى صبري (ت: ١٩٥٤م) إلى هذه المسألة في معرض ردّه على فلاسفة الغرب فقال: «ونحن المسلمين مع عدم موافقة هؤلاء الفلاسفة على كون موقف الله من العالَم موقف الروح من بدن الإنسان؛ لإيهامه الحلول، وَلِمَا أن نفس الإنسان لم تَخْلُق الإنسان كما خلق الله العالَم، مع هذا يعجبنا استنتاج وجود الله من وحدة الإدراك والإرادة المهيمنة على العالَم، كاستنتاج وجود الروح في الإنسان من وحدة الإدراك والإرادة المهيمنتين على حركاته»[1].

ثم ذكر الرازي أن هذا الترتيب ـ يعني الترتيب في آيتي سورة البقرة من الأعرف فالأعرف، نازل إلى الأخفى فالأخفى ـ بخلاف ترتيب الدلائل المذكورة في سورة النحل، حيث ابتدأ من الأشرف فالأشرف نازلاً إلى الأدون فالأدون[2]، قال الله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ ۝ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ تَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝ وَٱلْأَنْعَـٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَـٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ الآيات﴾ [النحل: ٢ ـ ٥].

ونلاحظ في هذه التفرقة من حيث الشرف والرتبة نزعة فلسفية، فالفلاسفة يرون أن العلويات أشرف من السفليات، وفي هذا نظر سيأتي تفصيله في مبحث الملائكة إن شاء الله تعالى.

---

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: ٣ / ٦٦.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٩ / ٢٢٨، وأسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٢٢١.

ثم قال: «وإذا عرفت هذين النوعين من الترتيب في هذه الدلائل، فنحن في هذا الكتاب نرتب الدلائل على هذا الوجه الثاني، فنبدأ بشرح دلائل السموات، ثم نذكر دلائل الشمس والقمر، ثم نذكر دلائل الإنسان، ثم نذكر دلائل الحيوان، ثم نذكر دلائل النبات، ثم نذكر دلائل الآثار العلوية من الرعد والبرق والصاعقة والسحاب، ثم نذكر دلائل أحوال البحار، ثم نذكر دلائل الجبال، وذلك تمام المقصود»[1]. ولكن الرازي لم يتم مقصوده، فالكتاب انتهى بعد ذكر دلائل الحيوان. وقد أشار في تفسيره الكبير إلى هذا الدليل مقروناً بدليل الإمكان؛ ولهذا اكتفيت بما ذكره من أمثلة هنا، على أن يُشَار إليها عند الحديث عن دليل الإمكان. وقد أشار أكثر المفسرين إلى هذا الدليل أيضاً، ولكنهم لم يتوسعوا بالشرح والتفصيل كما فعل الرازي، وحجتهم في ذلك أن شواهد الحدوث والخلق ظاهرة، ولا بد لذلك من خالق، وهو الله ـ عز وجل ـ[2].

ومن رحمة الله تعالى بخلقه أن جعل في هذا الكون آيات ودلائل كثيرة، كلها شاهدة بنظامها وإتقانها على باريها ـ عز وجل ـ، وهذا هو الدليل الثاني من الأدلة التي نصبها الله تعالى لخلقه، إنه دليل العناية والحكمة الذي نتكلم عنه فيما يلي:

---

(١) أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٢٢١.

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧ / ٢٥، والنسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ١ / ٣٣١، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٤ / ١٧١، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٢ / ٥٢٦، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٥ / ١٧٥، والشوكاني: فتح القدير: ٢ / ١٣٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٢٠ / ١٦٨.

* ثالثاً: دليل العناية أو الحكمة:

ويسمى أيضاً بدليل العلة الغائية[١]، والمقصود بذلك أن الكون كله بما فيه من مخلوقات قد خُلِقَ على نظام بديع وإتقان محكم. وقد أشار فلاسفة الإسلام إلى هذا الدليل، فقال الكندي في بعض رسائله: «فإن في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبِّر، وعلى أعلى حكمة، ومع كل حكمة حكيم»[٢].

وأشار الفارابي إلى هذا الدليل، فذكر أن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوعٌ بعنايةٍ وإتقان[٣].

وألمح ابن سينا إلى هذا الدليل حيث قال: «ظهر للحكماء الطبيعيين

(١) قال الشيخ مصطفى صبري وهو يتحدث عن هذا الدليل: «ويسميه الفلاسفة الغربيون دليل العلة الغائية، والمتكلمون من علماء الإسلام يسمونه دليل الحكمة، ودليل نظام العالَم، ويستدلون به على صفات الله، ولا مانع من أن نسوقه نحن في هذا الكتاب دليلاً لإثبات وجود الله كما فعله علماء الغرب، وقد اعتنى القرآن الكريم به أكثر من غيره، حتى أمكن تسميته بدليل القرآن». موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: ٢ / ٣٤٢، وانظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية: ٨٩. والعلة الغائية هي «ما يوجد الشيء لأجله». راجع: الجرجاني: التعريفات: ٢٠٢.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية(كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد): ٢١٥. وانظر: الدكتور السيد رزق الحجر: مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي: ٢١. دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة: د/ ط: ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

(٣) انظر: الثمرة المرضية (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين): ٢٩.

في الأجسام البسيطة والمركبة غير الحيوانية تسعة آلاف دليل على تدبير الحكيم، وقد عُدّ وعُرِف في الكتب الحكمية أربعة آلاف دليل حكمة وحكم في الحيوان والإنسان»[١].

وكذلك أشار ابن طفيل إلى هذا الدليل، فذكر أن الأشياء الموجودة هي من آثار الحكمة، وبدائع الصنعة، وكل ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٣]. وبقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]. فإذا كانت هذه الموجودات بهذا الحسن والبهاء، وهي من فيض الفاعل المختار، وجوده وفعله، فلا شك أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن، وأبهى وأجمل وأدوم، وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك[٢].

وقد اعتنى ابن رشد بهذا الدليل ـ إلى جانب دليل الاختراع ـ عناية خاصة؛ ذلك لأنه يراهما دليلين شرعيين، فأما **دليل العناية** فينبني على أصلين: **أحدهما** أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان، **والثاني** أن هذه الموافقة هي ـ ضرورةً ـ من قِبَل فاعل قاصد لذلك مريد؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (الصدفة)، فالعناية ظاهرة في موافقة الليل

---

(١) انظر: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الأجرام العلوية): ٤٩. وانظر: الشفاء (الإلهيات): ٢ / ٤١٥. راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور: تحقيق الأساتذين الأب قنواتي وسعيد زايد: د/ اسم الناشر: د/ط: د/ت.

(٢) انظر: حي بن يقظان: ٧٧. الهيئة المصرية العامة للكتاب: ط٢/ ٢٠٠٠م. وانظر: الدكتور محمد عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل: ١٣٧. دار المعارف: ط١/ ١٩٧٩م.

والنهار والشمس والقمر والأرض، وكذلك موافقة كثير من الحيوانات والنبات والجماد، فكل ذلك موافق لوجود الإنسان[١]. ومن الآيات التي ذكرها للاستدلال على ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۝ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ۝ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبأ: ٦ ـ ١٦].

وقد أفرد الغزالي كتاباً خاصاً حول هذا الدليل، وهو كتاب «**الحكمة في مخلوقات الله ـ عز وجل ـ**» قال فيه: «وضعت هذا الكتاب منبهاً لعقول أرباب الألباب بتعريف وجوه الحِكم، والنعم التي يشير إليها معظم آي الكتاب»[٢].

وكذلك تكلم المفسِّرون عن هذا الدليل، وخاصة أن في القرآن الكريم نصوصاً كثيرة تشير إلى الحكمة في الخلق، ونفي العبث واللعب، فمن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦]. أي: ما خلقناهما عبثاً ولا باطلاً[٣]، فأحوال المخلوقات، وأجرام الأفلاك، وتقدير كل واحد منها بقدر معين، وخاصية معينة، كلُّ ذلك يدل على العناية

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٥٠.

(٢) الحكمة في مخلوقات الله عز وجل: ٤. دار الكتب العلمية: د/ط: ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م. وانظر: ابن القيم: مفتاح دار السعادة: ١ / ٢٦٥ وما بعدها، فقد أفرد فصولاً مطولة عن الحكمة في مخلوقات الله تعالى. تحقيق الشيخ محمد بيومي: مكتبة الإيمان بالمنصورة: د/ط: د/ت.

(٣) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٧ / ٩، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٥/ ٣٢٨، والشوكاني: فتح القدير: ٣ / ٤٠١. دار الفكر بيروت: د/ط: ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

في الكون، ومن ثَمَّ فهي شاهدة على وجود الله ـ عز وجل ـ ووحدانيته وكمال أفعاله[١]. قال الآلوسي: «وهذا الكلام على ما قيل: إشارة إجمالية إلى أن تكوين العالم، وإبداع بني آدم، مؤسس على قواعد الحكمة البالغة المستتبعة للغايات الجليلة»[٢]. فَخَلْقُ الأشياء علويها وسفليها، جليلها ودنيها، مشتملة على حكم لا تحصى ومنافع لا تستقصى، وخص كلاً منها بخاصية لا توجد في غيرها، مع اشتراك الكل في الدلالة على وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته[٣].

وقد طلب الباري ـ سبحانه وتعالى ـ من الإنسان أن ينظر في الكون مرة تلو المرة، ليعلم أن للكون إلهاً أبدعه على نظام محكم متناسق، لا تفاوت فيه ولا خلل، فقال الله ـ عز وجل ـ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٣ ـ ٤]. ذكر الرازي أن في هاتين الآيتين إشارة إلى أن خلقه ـ سبحانه وتعالى ـ مُحْكَم[٤]. ورأى أن الله تعالى لما خلق العالم مطابقاً لمصالح العباد موافقاً لمنافعهم كان الإحكام والإتقان ظاهرين في العالم، وفاعل الفعل المُحْكَم المُتْقَن يجب أن يكون عالماً، فدل ذلك على وجود الله ـ عز وجل ـ[٥].

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٧/ ٢٢٣، والآلوسي: روح المعاني: ٢/ ١٠١، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٣/ ١٨٧، ومحمد رشيد رضا: تفسير المنار: ٥/ ٣٠٠.

(٢) روح المعاني: ٩ / ١٨، وقارن الزمخشري: الكشاف: ٣ / ١٠٤، وسيد قطب: في ظلال القرآن: ٤ / ٢٣٧١. دار الشروق القاهرة: ط٢٦ / ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

(٣) انظر: الآلوسي: روح المعاني: ١٢ / ١١٠.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٠ / ٥٨.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١ / ١٨٨، و ٤ / ٢٠٨، وأسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٤٩٣.

وقال القرطبي: «إن هذا العالم على غاية من الحكمة والإتقان والانتظام والإحكام، وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه، فالذي خصصه بالوجود يجب أن يكون مريداً له قادراً عليه عالمًا به، فإن لم يكن عالماً قادراً لا يصح منه صدور شيء، ومن لم يكن عالماً وإن كان قادراً لم يكن ما صدر منه على نظام الحكمة والإتقان، ومن لم يكن مريداً لم يكن تخصيص بعض الجائزات بأحوال وأوقات دون البعض بأولى من العكس؛ إذ نسبتها إليه نسبة واحدة»[1].

وعلل الشيرازي فاعليته تعالى للأشياء على سبيل العناية تعليلاً فلسفياً فقال: «لما كان حيّاً قيّوماً كان شاعراً بذاته الفاعلة لما سواه، فيعلم ذاته من ذاته كيفية صدور الأشياء عنه على الوجه الأفضل قبل حصولها، وذلك لأن ذاته بذاته دون انضمام أمر إليه منبع نظام الخير، فلو لم يعلم ذاته على هذا الوجه قبل إيجاد العالم لم يكن عالماً بذاته، فثبت أن وجود الأشياء عنه على هذا النحو الذي هي عليه من ضرورات علمه بذاته، فيتحقق حينئذٍ القول بالعناية والقضاء، أي: وجود العوالم قبل صدورها في العالم الربوبي والصقع الإلهي وجوداً على وجه أشرف وأعلى»[2].

وإثبات الحكمة في الكون ينفي الاتفاق أو الصدفة، كما تزعم بعض النظريات المادية، حيث ترى أن الكون وُجِد صدفة وليس له إله خالق مدبر! والصدفة تعني بإيجاز انعدام السبب الفاعل والسبب الغائي، والقول بها يستلزم غيبة النظام والعناية[3].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٢ / ٣٠٢

(٢) تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٨٣، و ٧ / ٣٣٥.

(٣) انظر: الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي: القرآن والكون: ٥٥، والدكتور محفوظ عزام: مبدأ التطور الحيوي: ١٤٨. رسالة ماجستير: جامعة القاهرة: كلية دار العلوم: قسم الفلسفة الإسلامية: ١٩٧٩م.

وإذا كان الاتساق والنظام هو المشاهد في العالم، وأنه لو اختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات جميعاً، عُلِم على القطع أن ذلك لا يكون باتفاق؛ بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراده، وهو الله تعالى[١]. قال الشهرستاني(ت: ٥٤٨هـ): «قال أهل الحق: مُسَلَّم أن الحكيم مَنْ كانت أفعاله محكمة متقنة، وإنما تكون محكمة إذا وقعت على حسب علمه، وإذا حصلت على حسب علمه لم تكن جزافاً، ولا وقعت بالاتفاق»[٢]. وقال الآلوسي: «وأما ما ذهب إليه ديمقرطيس من أن وجود العالم إنما كان بالاتفاق، وذلك لأن مباديه أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها، وهي مبثوثة في خلاء غير متناه، وهي متشاكلة الطباع، مختلفة الأشكال، دائمة الحركة، فاتفق أن تضامت جملة منها واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكوَّن منها هذا العالم، فضرب من الهذيان»[٣]. وقد ذكر بعض الباحثين أن الفلاسفة المشائين والرواقيين متفقون على وجود العناية الإلهية في الكون، فلا وجود للمصادفة فيه[٤]. وقد أكد العلم الحديث أن العناية جوهرية في جميع الأشياء، حتى الذرات تفعل أفعالاً مدهشة وتبني أجهزة عجيبة[٥]، قال أحد الباحثين: «فالتصميم أو النظام أو الترتيب أو سمها ما شئت، لا يمكن أن تنشأ إلا بطريقين: طريق المصادفة، أو طريق الإبداع والتصميم، وكلما

---

(١) انظر: ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٩٤.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام: ٤٠١.

(٣) روح المعاني: ٩ / ٣٤.

(٤) انظر: الدكتور عثمان أمين: الفلسفة الرواقية: ١٨٨، وانظر: الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد: الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية: ٤٤٩. دار الوفاء بالإسكندرية: ط١ / ٢٠٠٣م.

(٥) انظر: موريسون: العلم يدعو للإيمان: ١٣٤.

كان النظام أصعب تعقيداً بَعُدَ احتمال نشأته عن طريق المصادفة، ونحن في خضم اللانهائي لا نستطيع إلا أن نسلّم بوجود الله ومصمم هذا الكون لا يمكن أن يكون مادياً؛ لأنني بوصفي من علماء الفيزياء أشعر بالحاجة إلى وجود سبب أول غير عادي وفوق ذلك فإن الفيزياء الحديثة قد علمتني أن الطبيعة أعجز من أن تنظم نفسها، أو تسيطر على نفسها»[١].

إذن: فالقول بالصدفة قرين الإلحاد، حيث إنها تناقض أصول الإيمان ومنطلقاته، وتناقض أصول العلم التجريبي، وأسس المنطق العقلي[٢]، بخلاف القول بالحكمة والعناية، فإن ذلك ثابت في جميع الموجودات، ومن ثَمَّ لا بد أن يكون وراء هذه الحكمة حكيم عليم قادر، وذلك هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ .

وبهذا نجد أن هناك اتفاقاً بين المفسرين والفلاسفة في كلامهم عن هذا الدليل، وجاء كلامهم موافقاً لإشارات القرآن الكريم التي حثَّت على النظر في الكون. وإذا كانت العناية ظاهرة في الخلق فلا شك أن وراء هذه العناية خالقاً حكيماً، هو الذي بدأ الخلق وأحدثه، وقد رأى الفلاسفة أن هذا الكون ممكن في ذاته، مفتقر إلى واجب الوجود ـ سبحانه وتعالى ـ، ورأوا في هذا الإمكان دليلاً على وجود الله تعالى، فما حقيقة هذا الدليل؟ هذا ما نتحدث عنه فيما يلي:

---

(١) كلودم. هاثاواي. انظر بحثه: (المبدع الأعظم) في كتاب: الله يتجلى في عصر العلم: ١١٣ ترجمة الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية: ط٤ / ١٩٨٦م. وانظر: وحيد الدين خان: الدين في مواجهة العلم: ٥٠. ترجمة ظفر الإسلام خان: دار النفائس: ط٤/ ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

(٢) انظر: الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي: القرآن والكون: ٥٨.

* **رابعاً: دليل الإمكان:**

ويُسَمَّى دليل الواجب والممكن، أو دليل الوجود، ورأى الفارابي أن الواجب والممكن من المعاني الواضحة في الذهن لا تحتاج إلى تعريف، وإن عُرِّفت بقول فإنما يكون على سبيل التنبيه عليها، لا على أن تعرف بمعانٍ أظهر منها[١]. ولكن ابن سينا أفرد فصلاً خاصاً في بيان معنييهما فقال: «إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فُرِض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فُرِض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي: لا في وجوده ولا في عدمه»[٢].

واستدل كلٌّ من الفارابي وابن سينا بهذين المفهومين - أعني الواجب والممكن - على وجود الله تعالى، وخلاصة ما ذكراه أن الوجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فسينتهي وجوده إلى واجب الوجود دفعاً للتسلسل والدور[٣].

وقد أخذ الرازي بهذا الدليل، وتحدث عنه في مواضع متفرقة في تفسيره، فرأى أن الموجود إما أن يكون واجباً لذاته، وإما أن يكون ممكناً لذاته، أما الواجب لذاته فهو الله تعالى، وأما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى، وهو العالم[٤]. وقال في موضع آخر: «كل موجود فهو إما واجب الوجود لذاته، وإما ممكن الوجود لذاته. وواجب الوجود لذاته واحد

---

(١) انظر: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): ٢.

(٢) النجاة: ٣٦٦.

(٣) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): ٢. وابن سينا: النجاة: ٣٨٣. والرسالة العرشية: ٢. مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد: ١٣٥٣ هـ.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١ / ٢٣٣.

وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ، وما سواه ممكن، وكل ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود إلا بإيجاد الله تعالى وتكوينه»[١].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]. قال: «إذا نظرت إلى الموجودات الممكنة لا تجد لها بدأ من موجد، ثم إن موجدها ربما يُظَن أنه ممكن آخر، كالحرارة التي تكون على وجه يُظَن أنها من إشراق الشمس أو من النار، فيقال: الشمس والنار ممكنتان فمم وجودهما؟ فإن استندتا إلى ممكن آخر،لم يجد العقل بداً من الانتهاء إلى غير ممكن، فهو واجب الوجود، فإليه ينتهي الأمر، فالرب هو المنتهى، وهذا في هذا الموضع ظاهر معقول موافق للمنقول». ثم قال: «وهذا دليل الوجود»[٢].

وقال النيسابوري: «والحكماء يستدلون به على وجود الصانع، فإن الممكن لا بد أن ينتهي إلى الواجب»[٣].

وقد ذكر ابن عاشور في تفسيره للآية السابقة ما ذكره الرازي، فرأى أن من معاني هذه الآية أنها تشير إلى انتهاء دلالة الموجودات على وجود الله ووحدانيته، فالناظر إلى الكائنات يعلم أن وجودها ممكن غير واجب، فلا بد لها من موجِد، ولا يصح أن يكون هذا الموجِد من نحو الشمس أو القمر أو النار أو غيرها؛ لأن هذه الموجودات لا تخلو عن تغير يدل على حدوثها، فلا بد لها من مُحْدِث أوجدها، فإذا ذهب الخيال يسلسل مفروضات الإلهية، كما في قصة إبراهيم ـ عليه السلام ـ،لم يجد العقل بُدّاً من الانتهاء إلى

(١) مفاتيح الغيب: ١٢ / ١٥٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٩ / ١٨.

(٣) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١٠ / ٣٥٢.

وجوب وجود صانع للممكنات كلها، وجوده غير ممكن، بل واجب، فالله هو المنتهى الذي ينتهي إليه استدلال العقل[١].

وتكلم الرازي عن هذا الدليل أيضاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ۝٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ۝٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ۝٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ۝٧٨ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥ ـ ٧٩]. فذكر أن قوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ﴾ اشتمل على مخاطبة الخواص والأوساط والعوام. **فالخواص** يفهمون من الأفول: **الإمكان**، وكل ممكن محتاج، والمحتاج لا يكون مقطوع الحاجة، فلا بد من الانتهاء إلى مَنْ يكون منزهاً عن الإمكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده، كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]. وأما الأوساط فإنهم يفهمون من الأفول: **مطلق الحركة**، فكل متحرك محدَث، وكل محدَث فهو محتاج إلى القديم القادر، فلا يكون الآفل إلهاً، بل الإله هو الذي احتاج إليه ذلك الأفول. وأما **العوام** فإنهم يفهمون من الأفول: الغروب، وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الأفول والغروب فإنه يزول نوره ويذهب سلطانه، ومَنْ يكون كذلك لا يصلح للإلهية، فهذه الكلمة كانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين[٢].

ثم ذكر أن ابن سينا والغزالي كانا يفسران الأفول بالإمكان، فالمراد

(١) انظر: التحرير والتنوير: ٢٧ / ١٤١.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ٥٥، وأسرار التنزيل وأنور التأويل: ٣٩٧.

من قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾ أن هذه الأشياء بأسرها ممكنة الوجود لذواتها، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر، ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود، ورأى الرازي أن هذا الكلام لا بأس به، إلا إنه يبعد حمل لفظ الآية عليه[١]. ويبدو أن مراد الرازي من هذه الجملة الأخيرة (أنه يبعد حمل لفظ الآية عليه) أي: على الإمكان فقط، فهو يريد شموليتها للأدلة الثلاثة: الحركة والحدوث والإمكان، بدليل تفسيره السابق للأفول.

وقد وافق الرازي في هذا التفسير كلٌ من النيسابوري[٢]، والآلوسي[٣]. وذكر الشيرازي أن هذا الدليل هو مسلك سيدنا إبراهيم ـ عليه السلام ـ في استدلاله على وجود الباري ـ عز وجل ـ، وهو النظر في الحركات والأشواق الكلية للأجرام الفلكية المستلزمة للأفول في هويّ الإمكان[٤]. وقد انتقد أبو حيان الأندلسي هذا التفسير، حيث رآه شبيهاً بتفسير الباطنية الذي يجب أن يُنزَّه عنه كتاب الله تعالى[٥]. وهذا نقد مبالغ فيه، فلا أرى فيما ذكروه مخالفة لظاهر الآيات الكريمة، بل هو اجتهاد يحمدون عليه إن شاء الله تعالى.

وردَّ ابن تيمية تفسير الأفول بالحركة أو الإمكان، حيث رأى أن الأفول هو المغيب والاحتجاب، وليس هو مجرد الحركة والانتقال، فلم يقل أحد لا من أهل اللغة ولا من أهل التفسير: إن الشمس والقمر في حال مسيرهما

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ٥٨. وراجع: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: ٣ / ١٠٣. تحقيق الدكتور سليمان دنيا: دار المعارف: ط٣: د/ت.

(٢) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٤ / ٤٩٠.

(٣) انظر: روح المعاني: ٤ / ١٩١.

(٤) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٧٨.

(٥) انظر: البحر المحيط: ٤ / ١٧٣.

في السماء إنهما آفلان، ولا يقول للكواكب المرئية في السماء في حال ظهورها وجريانها إنها آفلة، فهذا القول من التفسيرات المبتدعة، وبسبب هذا الابتداع أخذ ابن سينا وأمثاله لفظ الأفول بمعنى الإمكان، ومن المعلوم بالضرورة من لغة العرب أنهم لا يسمون كل مخلوق موجود آفلاً، ولا كل موجود بغيره آفلاً، ولا كل موجود يجب وجوده بغيره لا بنفسه آفلاً، ولا ما كان من هذه المعاني التي يعنيها هؤلاء بلفظ الإمكان، بل هذا أعظم افتراء على القرآن واللغة من تسمية كل متحرك آفلاً[(١)].

وقد ردَّ الطباطبائي على تفسير الرازي للآيات السابقة أيضاً فقال: «وأنت بالتأمل فيما تقدم (أي: من كلام الرازي) تقف على أن ما تفنن به من تقسيم البرهان إلى حصص مختلفة باختلاف النفوس، وتقريره بوجوه شتى، لا لفظ الآية يدل عليه، ولا شبهة الصابئين وأصحاب النجوم تندفع به، فإنهم لا يرون الجرم السماوي إلهاً واجب الوجود غير متناهي القدرة ذا قوة مطلقة، وإنما يرونه ممكناً معلولاً ذا حركة دائمة، يدبر بحركته ما دونه من العالم الأرضي، وشيء مما ذكره من الوجوه لا يدفع هذه النظرية، وكأنه تنبه لهذا الإشكال بعد كلامه المنقول آنفاً، فبسط في الكلام وأطنب في الخروج من العويصة بما لا يجدي شيئاً»[(٢)].

ويبدو أن الطباطبائي لم يعارض كون هذه الأدلة (الإمكان، والحركة، والحدوث) يمكن أن يُستدل بها على وجود الباري ـ عز وجل ـ، ولكن اعتراضه هنا أن يُفَسَّر الأفول بذلك؛ لأن سيدنا إبراهيم ـ عليه السلام ـ لم يكن يحاجج قومه في إثبات وجود الله ـ عز وجل ـ، وإنما حاججهم على

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ١ / ١٠٢، ودقائق التفسير: ٢ / ١١٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ٧ / ١٩٥.

توحيد الله ـ عز وجل ـ، فعبدة الكواكب من الصابئين وغيرهم وإن ذهبوا إلى أن كل جرم سماوي قديم زماني غير قابل للكون والفساد متحرك بحركة دائمة غير إنهم لا ينكرون أن جميعها معلولة لإمكانها، غير مستغنية لا في وجودها ولا في آثار وجودها عن الواجب ـ عز وجل ـ، فالحجتان (**الإمكان والحركة**) إنما هما قائمتان على منكري وجود الصانع من الطبيعيين، لا الصابئين وعبدة أرباب الأنواع وغيرهم من الوثنيين، وسيدنا إبراهيم ـ عليه السلام ـ إنما كان يحاجج هؤلاء دون أولئك[١].

وكذلك ردَّ على رأي ابن تيمية في أن العرب لا يعرفون الأفول بمعنى الإمكان أو الحدوث، أو التغير والحركة، فقال: «فقد خفي عليه أن هؤلاء لا يقولون: إن الأفول في الآية بمعنى الإمكان أو بمعنى الحركة، وإنما يقولون: إن الأفول إنما احتج به لاستلزامه الإمكان أو الحركة والتغير»[٢]. وأما رأيه في دلالة الأفول على توحيد الله ـ عز وجل ـ فيتلخص في أن الذي من شأنه أن يفقده الإنسان ويغيب عنه ولا يبقى، لا يستحق أن يحبه الإنسان وتتعلق به نفسه، والرب الذي يعبده الإنسان يجب أن يحبه، فيجب أن لا يكون من شأنه أن يأفل عنه ويفقد، فهذه الأجرام الآفلة لا تستحق اسم الربوبية، وهذه حجة يعرفها العامة والخاصة[٣].

وإلى قريب من هذا الرأي ذهب ابن عاشور، حيث قال: «ووجه الاستدلال بالأفول على عدم استحقاق الإلهية أن الأفول مغيب وابتعاد عن الناس، وشأن الإله أن يكون دائم المراقبة لتدبير عباده، فلمَّا أفل النجم كان في حالة أفوله محجوباً عن الاطّلاع على النَّاس، وقد بنَى هذا الاستدلال

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٧ / ١٩٢.

(٢) المصدر السابق: ٧ / ١٩٣.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٧ / ١٩٢.

على ما هو شائع عند القوم من كون أفول النجم مغيباً عن هذا العالم، يعني أن ما يغيب لا يستحق أنْ يُتّخذ إلهاً؛ لأنه لا يغني عن عباده فيما يحتاجونه حين مغيبه»[(١)].

ثم قال: «وليس الاستدلال منظوراً فيه إلى التغير؛ لأن قومه لم يكونوا يعلمون الملازمة بين التغير وانتفاء صفة الإلهية، ولأن الأفول ليس بتغير في ذات الكوكب، بل هو عَرَض للأبصار المشاهِدة له، أما الكوكب فهو باقٍ في فلكه ونظامه، يغيب ويعود إلى الظهور، وقوم إبراهيم يعلمون ذلك فلا يكون ذلك مقنعاً لهم»[(٢)].

وجمهور المفسرين عندما فسَّروا هذه الآيات لم يذكروا دليلي الإمكان والحركة، بل إنهم ذكروا دليل الحدوث فقط، فقالوا: أراد إبراهيم ـ عليه السلام ـ أن ينبههم على الخطأ في دينهم، ويرشدهم إلى الحق من طريق النظر والاستدلال، فإن النظر الصحيح مؤدٍّ إلى أن شيئاً من هذه الكواكب لا يصح أن يكون إلهاً؛ لقيام دليل الحدوث فيها، فهذه الأجرام المحدَثة محتاجة إلى محدِث يحدثها ومخصِّص يخصصها بما تختص به. وقول إبراهيم ـ عليه السلام ـ : ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ قول مَنْ ينصف خصمه مع علمه بأنه مبطل، فيحكي قوله كما هو غير متعصب لمذهبه، ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله بالحجة[(٣)].

---

(١) التحرير والتنوير: ٧ / ٣٢٠.

(٢) المصدر السابق: ٧ / ٣٢٠.

(٣) انظر: الواحدي: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ١ / ٣٦٢. تحقيق صفوان عدنان داوودي: دارالقلم ببيروت: ط١/ ١٤١٥هـ. والزمخشري: الكشاف: ٢/ ٣٨، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢ / ١٨٦، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٢ / ١٥٢، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٣/ ١٥٣،، والشوكاني: فتح القدير: ٢ / ١٣٤.

وأرى أن هذه الآراء هي محاولات اجتهادية تشترك جميعها في إعمال الرأي المحمود لإظهار معاني تحتملها تلك الآيات، وهذا وجه من أوجه إعجاز القرآن الكريم الذي لا تنقضي عجائبه، والظاهر أن قوم سيدنا إبراهيم ـ عليه السلام ـ لم يكونوا طبعيين منكرين لوجود الإله، وإنما كانوا ـ كما ذكر الشهرستاني ـ مشركين يعبدون الكواكب والأوثان من دون الله تعالى[1].

ويلاحظ فيما تقدم أن الرازي قد جمع في تفسيره لهذه الآيات بين ثلاثة أدلة وهي: **الحدوث، والإمكان، والحركة**، وقد رأى في موضع آخر أن مجموع الطرق الدالة على وجود الصانع أربعة: **الأول**: إمكان الذوات وهو دليل الإمكان. **والثاني**: إمكان الصفات وهو دليل الواجب والممكن عند المتكلمين. **والثالث**: حدوث الذوات وهو دليل الجوهر الفرد. **والرابع**: حدوث الصفات وهو دليل الحدوث[2].

وقد وافق النيسابوري الرازيَ في قبول تلك الطرق، فذكر أن الله تعالى أرشد الخلق إليه ونبههم عليه بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]. فالطريق إلى معرفة الواجب ـ عز وجل ـ إما بالإمكان، أو الحدوث، أو مجموعهما، وكل منهما في الجواهر والأعراض، أما الاستدلال بإمكان الذوات فإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥]. وبقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]، وأما الاستدلال بإمكان الصفات فإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا

---

(١) انظر: الملل والنحل: ٢ / ٥٠. وقد نقل الألوسي في تفسيره ما ذكره الشهرستاني، انظر: روح المعاني: ٩/١٢٨.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ١٠. وراجع تفاصيل هذه الأدلة: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ١٨٨ وما بعدها.

وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [البقرة: ٢٢]. وبحدوث الأجسام قوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. وبحدوث الأعراض دلائلُ الأنفس والآفاق[١].

وتحدث الشيرازي عن هذا الدليل فرأى أن وراء الممكنات موجوداً واجباً بالذات صانعاً للعالم قديماً قادراً، ويُعْرَفُ ذلك بالنظر إلى حقيقة الوجود المعلوم بوجه ما، فوراء هذه الممكنات فرد موجود بذاته، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه، أو وجود الممكن من غير سبب، فالممكن بما هو ممكن محض القوة والفاقة، لا يجوز أن يكون سبباً لإخراج الشيء من القوة إلى الفعل، وإلا لكان للعدم شركة في إفادة الوجود، وهو فطري الفساد، فثبت أن كل ممكن لا بد من استناده إلى واجب الوجود[٢].

ولدى تفسيره لسورة الطارق ذكر أن الممكن لَمَّا استوى طرفاه في الوجود والعدم احتاج في وجوده إلى مرجِّح يرجح وجوده على عدمه؛ لأن الرجحان بدون مرجح باطل، وهذا المرجِّح هو الله تعالى، ولا يقال إن وجود الممكنات قديم، أو وجدت بنفسها، فإن ذلك يفضي إلى الدور أو التسلسل، وكلاهما باطل[٣].

وقد وافق الآلوسي الرازيَ فيما قاله عن دليل الحركة والحدوث والإمكان، وذلك عند تفسيره للأفول، فدليل الإمكان للخواص، ودليل الحركة للأوساط، ودليل الحدوث للعوام[٤]، وما ذكره الرازي يغني عن الإعادة.

---

(١) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ٣٣٤.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١٩٣.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٧ / ٢٨٩.

(٤) انظر: روح المعاني: ٤ / ١٩١.

ويتضح مما سبق أن أكثر اعتماد هؤلاء المفسِّرين في النظر والاستدلال كان بالنظر في أحوال المخلوقات، وقد صرَّح الرازي بذلك، ورأى أن هذه هي طريقة الجمهور[(١)].

وأشار الرازي إلى طريقة الفلاسفة في معرفة الصانع ـ سبحانه وتعالى ـ، فقال: «وقد ثبت في العلوم العقلية أن طريق الخلق في معرفة الصانع على وجهين: منهم من عرف الصانع ثم توسل بمعرفته إلى معرفة مخلوقاته، وهذا هو الطريق الأشرف الأعلى، ومنهم من عكس وهو طريق الجمهور»[(٢)].

وتسمى طريقة الجمهور ببرهان الإن أو الإنِّي، وطريقة الفلاسفة ببرهان اللِم أو اللِمِّي، قال الرازي: «إن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الإن، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللِم، ومعلوم أن برهان اللِم أشرف»[(٣)].

وسمى الشيرازي طريقة النزول أو طريقة الفلاسفة بطريقة التدرج في مسلك الإلهية، وطريقة الصعود أو طريقة الجمهور بطريقة مسلك العبودية، فمسلك العبودية يقتضي التدرج الصعودي من الأفعال إلى الصفات، ومن الصفات إلى الذات، وأما مسلك الإلهية فيقتضي التدرج من الذات إلى الصفات، ومن الصفات إلى الأفعال[(٤)].

واستدل الرازي على طريقة الفلاسفة بترتيب السور الثلاث الأخيرة في

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ٥٩، و ١٥ / ٧١.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣٢ / ١٢٠.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١ / ١٠٨، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٥٢. يقال على الاستدلال من العلة إلى المعلول برهان لِمِّي، ومن المعلول إلى العلة برهان إنِّي. انظر: الجرجاني: التعريفات: ١ / ٦٤.

(٤) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٥٣.

القرآن الكريم، فقد ختم الله ـ عز وجل ـ كتابه الكريم بذكر صفاته أولاً في سورة الإخلاص، ثم أتبعه بذكر مراتب مخلوقاته في سورة الفلق، ثم بذكر مراتب النفس الإنسانية في سورة الناس، وبذلك ختم كتابه العزيز[١].

وهذه التفرقة في الاستدلال على وجود الباري ـ عز وجل ـ بين الطريقة التنازلية والتصاعدية تحدث عنها كلٌّ من الفارابي وابن سينا، قال الفارابي: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف يبتنى عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل»[٢]. واستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣] . فاستدل على طريقة الصعود أو الجمهور بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ واستدل على طريقة النزول أو الفلاسفة بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾. وكذلك فعل ابن سينا وقال: إن أول الآية حكم للعوام، وآخرها حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه[٣].

وقد ذكر النيسابوري في تفسيره هذا التأويل للآية، وزاد على ذلك نقلاً عن أهل المعرفة أن النظر في الآفاق لأجل العوام، والأنفس للخواص، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ﴾ لخواص الخواص[٤].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٢ / ١٢٠.

(٢) رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ٦.

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٥٤.

(٤) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١٠ / ٥٢.

وكذلك فعل الآلوسي فرأى أن أول الآية إشارة إلى الاستدلال بالأثر على المؤثر، وآخرها إشارة إلى الاستدلال بالمؤثِّر على الأثر، وهذا هو اللِّمّي اليقيني[١]. يعني باللِّمّي اليقيني: الاستدلال بالمؤثِّر على الأثر.

وهذا تكلُّف في التأويل غير متفق مع ظاهر الآية، ذلك أن المراد بآيات الآفاق والأنفس ما يظهر فيها للإنسان في كل حين من العجائب والغرائب التي تدل على وجود الإله القادر الحكيم العليم. ومعنى الآية كما ذكر الزمخشري أن هذا الموعود من إظهار الآيات سيرونه فيتبينون عند ذلك أن القرآن تنزيل عَالِم الغيب الذي هو على كل شيء شهيد، أي: مطلع مهيمن يستوي عنده غيبه وشهادته، فيكفيهم ذلك دليلاً على أنه حق وأنه من عنده[٢].

وأما استدلال الرازي بترتيب السور الثلاث الأخيرة في القرآن الكريم، فلا أرى ذلك مؤيداً لفكرتهم الفلسفية في أفضلية الاستدلال على وجود الله تعالى بالبرهان اللِّمّي؛ إذ إن سورة الإخلاص جاء ذكرها بعد أكثر من مائة سورة من سور القرآن الكريم، وقد ورد في هذه السور الكثير من الآيات القرآنية التي تشير إلى دلائل الآفاق والأنفس، فإن صح الاستدلال بهذا الترتيب فليكن القول: إن بعد كل هذه الإشارات إلى آيات الآفاق والأنفس جاءت سورة الإخلاص مؤكدة وحدانية الله ـ عز وجل ـ.

وبهذا نجد أن هؤلاء المفسّرين قد تأثروا بما ذكره الفلاسفة في أفضلية البرهان اللِّمّي على البرهان الإني. وقد سبق أن عرفنا كيف استدل الفارابي وابن سينا على واجب الوجود باستعمال البرهان اللِّمّي، حيث انطلقا من

(١) انظر: روح المعاني: ١٣ / ٩.

(٢) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٤ / ٢٠١.

النظر في الوجود نفسه من حيث هو وجود، بغض النظر عن العالَم المشاهد، فتصور الذهن للوجود المحض وحده يؤدي إلى إثبات واجب الوجود بذاته، فالوجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فسينتهي وجوده إلى واجب الوجود دفعاً للتسلسل والدور[١]. وقد اختلف الرازي مع الفارابي وابن سينا في اعتبار الوجود من حيث هو دون اعتبار العالم المشاهد ـ على الرغم من الثناء على طريقتهم في الاستدلال ـ فرأى أن «معرفة واجب الوجود لذاته لا تحصل إلا إذا اعتبرنا أحوال وجود هذه المحسوسات، فإنا إذا بينا أنها ممكنة لذواتها، ثم بينا أن الممكن لذاته لا بد له من المرجِّح، ثم بينا أن التسلسل والدور باطلان، فعند ذلك يمكننا الجزم بإثبات موجود واجب الوجود لذاته»[٢]. فبداهة العقل شاهدة بأن الموجود إما واجب لذاته، وإما ممكن لذاته، وشاهده أن كل ما هو ممكن لذاته فإنه لا بد وأن ينتهي في رجحانه إلى واجب لذاته[٣].

إذن: فهم متفقون من حيث الجملة على صحة هذا الدليل، إلا أن الفارابي وابن سينا ينظران إلى الوجود في ذاته، دون اعتبار العالم المشاهد، والرازي استبعد ذلك، والحق معه في هذا؛ ذلك أن تصور الوجود من حيث هو، واتخاذه سلماً للوصول إلى واجب الوجود بذاته، يرتكز في واقع الأمر على العالم المشاهد ويؤول إلى اعتباره[٤]. وبهذا يكون كلامهم عن أفضلية

---

(١) انظر: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): ٢، وابن سينا: النجاة: ٣٨٣، والرسالة العرشية: ٢. مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد: ١٣٥٣ هـ.

(٢) المطالب العالية: ١ / ٥٤.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٩ / ١٤٤.

(٤) انظر: الدكتور محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: ٥٢٥.

البرهان اللِّمّي كلاماً نظرياً، لا يمكن تطبيقه في الواقع الحسي العملي. وقد انتُقِدتْ طريقة الفلاسفة هذه من قِبَل كثير من العلماء، منهم الغزالي[١]، وابن رشد[٢]، وابن تيمية[٣]،

وخلاصة انتقاداتهم تدور حول قسمة الوجود من حيث هو: إلى واجب وممكن، فالواجب ما ليس له علة، والممكن ما له علة، فلو اعتُبِرت الموجودات الممكنة الحقيقية لما كان هناك إشكال في هذا الدليل.

وجدير بالذكر هنا التنبيه إلى معنى دليل الواجب والممكن عند المتكلمين، حيث تختلف طريقة عرضهم لهذا الدليل عما ذكره الفلاسفة، فالمراد بدليل الواجب والممكن عند المتكلمين هو أن العالَم كان يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، فكان يمكن أن تكون الحركة الشرقية غربية، والحركة الغربية شرقية، فليس هناك ضرورة عقلية تحتم أن يتخذ كل جزء في العالَم شكله الخاص به، بل كان من الممكن أن يكون كل شي على خلاف ما هو عليه[٤].

وقد فصَّل الرازي وغيره من المفسرين القول في الواجب والممكن بالمعنى الذي عند المتكلمين، وأشير إليه باختصار حتى لا يخرج البحث عن منهجه في الاقتصار على بيان الأثر الفلسفي، فقد ذكر الرازي عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]. أن أجسام العالَم

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة: ١٥٥. تحقيق الدكتور سليمان دنيا: دار المعارف بالقاهرة: ط/ ٨: د/ت.

(٢) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٤٥، وتهافت التهافت: ٢ / ٤٤٤. تحقيق الدكتور سليمان دنيا: دار المعارف بالقاهرة: ط٤/ د/ت.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٨ / ١٧٩.

(٤) انظر: الدكتور عبد المقصود عبد الغني: أصول العقيدة الإسلامية: ٧٤.

متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات - والصفات هي الألوان والأمكنة والأحوال - ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لأجل الجسمية أو لوازمها، وإلا لزم حصول الاستواء، فوجب أن يكون ذلك لتخصيص مخصص وتدبير مدبر، وذلك المخصص إن كان جسماً عاد الكلام فيه، وإن لم يكن جسماً فهو المطلوب، وإن كان تأثير ذلك المخصص بالفيض والطبع عاد الإلزام في وجوب الاستواء، وإن كان عالماً حياً قادراً فهو المطلوب، فإذا عرفت هذا فقد ظهر أن كل واحد من ذرات العالم شاهد بوجود الإله القادر الحكيم العليم[1].

واستدل البيضاوي على ذلك بقوله - عز وجل - : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]. فدلالة هذه الآية على وجود الإله ووحدته من وجوه كثيرة، مجملها أن هذه الموجودات أمور ممكنة تشترك بتساوي ماهياتها، ولكنها وجدت بوجودات مخصوصة، وكان من الجائز أن توجد بحالات أخرى مختلفة عما هي عليه، فثبت بهذا أنه لا بد لها من مخصص ومدبّر[2]، ووجه الإمكان في هذه الأجرام لتركبها وتغير أحوالها[3].

هذا فيما يتعلق بدليل الإمكان أو الواجب والممكن بالمعنى الفلسفي، وهو - كما وصفه الرازي - دليل لا يصلح إلا للخواص، ولا مانع من استعماله إذا حقق غرضه، بشرط أن لا يتكلف المفسّر تأويل الآيات الكريمة

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٧، وأسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٢٣٠، ٢٧٦.

(٢) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٢٤٦، و٣ / ١١٠.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٤ / ١٥٠.

في ذلك، أما إذا وجد إشارة تشير إلى هذا الدليل أو غيره من الأدلة ولم يخالف بتلك الإشارة ظاهر المعنى، أو يخرج عن الضوابط المتفق عليه في تفسير النصوص، فلا مانع عندئذٍ من الاستفادة من العلوم العقلية. ومن الأدلة الفلسفية التي استُدِل بها على وجود الله تعالى أيضاً دليل الحركة، فماذا عن هذا الدليل؟

*** خامساً: دليل الحركة:**

الحركة هي «خروج من القوة إلى الفعل لا في آن واحد»[١]. أو هي انتقال من حيز إلى حيز، وهذا الانتقال من لوازم الحدوث؛ لأن الحركة لا تكون من نفس المادة، فالمادة ليس لها حركة من ذاتها، وإلا كان لها قدرة وإرادة، فلا بد لها من سبب خارج عنها يحركها، وهو مبدأ لوجود جميع الأشياء[٢].

إذن: فكل جسم مُتَحَرِّك لا بد له من مُحَرِّك خارج عنه، وحركة الأجسام تنتهي إلى واجب الوجود قطعاً للدور والتسلسل، وهذا أمر متفق عليه بين الفلاسفة والمفسرين، وهو ما يفيدنا هنا في إثبات وجود الله ـ سبحانه وتعالى ـ. فقد رأى الفلاسفة أن المحرِّك الأول لحركة الأجسام هو الباري ـ عز وجل ـ. ولكنه مُحَرِّك غير مُتَحَرِّك[٣].

وأما التفاصيل في كيفية الحركة، كالحركة القسرية والطبيعية والنفسية

---

(١) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الحدود): ٩١.

(٢) انظر: الرازي: أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٢٦٩، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢ / ١٨٥، والقاسمي: دلائل التوحيد: ٤٢.

(٣) انظر: أرسطو: الطبيعة: ٢ / ٨٦٥. ترجمة إسحاق بن حنين: تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي: الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة: د/ط: ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م. ومسكويه: الفوز الأصغر: ٢٤، وابن سينا: النجاة: ٤٢٨.

والشوقية، فهذا ليس مكانه، وإن كنت أرى أن هذه التقسيمات لها صلة وثيقة بنظرية الفيض عند فلاسفة الإسلام، حيث رأوا أن كل جسم متحرّك فحركته إما من سبب خارج وتسمى حركة قسرية، وإما من سبب في نفس الجسم؛ إذْ الجسم لا يتحرك بذاته، وذلك السبب إن كان محركاً على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعية، وإن كان محركاً حركات شتى بإرادة أو غير إرادة، أو محركاً بحركة واحدة بإرادة فيسمى نفساً، والفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية، وذلك أن المبدأ المفارق العقلي لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية، على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية[1].

وقد سبق أن عرفنا كيف ربط الكندي بين الجرم والزمان والحركة، فلكل جرم حركة، والزمان هو مقياس الحركة، والجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الآنية، فهي معاً، والجرم ليس لانهاية له، فإنيته متناهية[2]. فالحركة فيما يرى الكندي متناهية، وإذا كانت كذلك فإن هناك قوة خارجة عن الزمان والجرمية عنها ابتدأت الحركة، وهذه القوة هي إرادة الله تعالى وقدرته.

والذي يهمنا هنا ما ذكره المفسرون عن هذا الدليل، فقد برهن الرازي

---

(١) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(رسالة في إثبات المفارقات): ٦، و(الدعاوى القلبية): ٧، والثمرة المرضية(عيون المسائل): ٦٢. وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(الطبيعيات من عيون الحكمة): ٤، و(رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): ١٢٨، والنجاة: ٣٩١، والإشارات والتنبيهات: ٣/ ١٧٩.

(٢) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم): ٢٠٥، ٢٠٧، وانظر: مقدمة المحقق: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: ٧٥، والدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا: الكندي(فلسفته ـ منتخبات): ٩١.

على ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]. فذكر أن الأفلاك متحرِّكة، ومن المحال أن تكون حركتها أزلية؛ لأن ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، والأزل ينافي المسبوقية بالغير، فالجمع بين الحركة والأزلية محال، وكذلك إن قيل: إنها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلاً أو ساكنة فابتدأت بالحركة، فإن الابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار إلى مدبِّر قديم، ليحركها بعد أن كانت معدومة، أو بعد أن كانت ساكنة[1].

وذكر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ١٢]. أنه لا بد لحدوث الموجودات وحركاتها واتصالاتها في هذا العالم من أسباب، وهذه الأسباب إما ذواتها وإما أمور مغايرة لها، والأول باطل؛ لأن الأجسام متماثلة، فلو كانت ذاتها هي العلة لحصول الحركة لوجب دوام الحركة بدوام تلك الذات، ومن ثَمَّ وجب بقاء الجسم على حالة واحدة من غير تغير. إذن فالجسم يمتنع أن يكون متحرِّكاً بذاته، وإذا امتنع أن يكون متحرِّكاً بذاته، بقي أن يكون متحرِّكاً بأمر خارج عن ذاته، مباينٍ له، خصصه بالحركة، وذلك المباين إن كان جسماً أو جسمانياً عاد التقسيم الأول فيه، وإن لم يكن جسماً ولا جسمانياً، فإما أن يكون موجباً بالذات أو فاعلاً مختاراً، والأول باطل لأن نسبة ذلك الموجب بالذات إلى جميع الأجسام على السوية، فلم

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٤ / ٢٠٨، و١٤ / ١٠٢، و ١٧ / ١٠. وأسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٢٦٩.

يكن بعض الأجسام بقبول بعض الآثار المعينة أولى من بعض، ولما بطل هذا ثبت أن محرِّك الموجودات هو الفاعل المختار القادر المنزه عن كونه جسماً وجسمانياً، وذلك هو الله تعالى[1].

ثم أبطل أن تكون الحركة طبيعية أو إرادية كما ذهب الفلاسفة في تقسيمهم لأنواع الحركات، حيث رأى أن الحركة ليست إلا لأجل المدبِّر والمقدِّر ـ سبحانه وتعالى ـ، يحركها على وفق مشيئته. وعلل بطلان حركتها على سبيل الطبيعة فقال: «لأن كل جسم يتحرك بالطبع عن الشيء، فإنه لا يتحرك بعين تلك الطبيعة إلى غير ذلك الشيء؛ لأن المهروب بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع والحركة المستديرة، وكل حركة وقعت هرباً عن نقطة، فإن عين ذلك الهرب لا يكون عين طلب تلك النقطة، فعلمنا أن حركات الأفلاك ليست طبيعية»[2].

ثم علل بطلان حركتها على سبيل الإرادة والاختيار فقال: «وهي أيضاً ليست إرادية؛ وذلك أن حركاتها إما أن تكون لغرض ممكن حصوله أو ليس كذلك، فإن كان الأول لزم وقوف هذه الحركات وانتهاؤها إلى السكون؛ لأن كل حركة كانت لطلب مقصود، فعند حصول ذلك المقصود وجب انقطاع تلك الحركة، وإن كانت تلك الحركة لأجل غرض غير ممكن الحصول، كانت تلك الحركة عبثاً، والعبث لا يكون دائماً ولا أكثرياً»[3]. فإذا بطل أن تكون الحركة طبيعية أو إرادية، فإذن: ليست إلا لأجل أن المدبِّر والمقدِّر القادر الحكيم، يحركها على وفق مشيئته، وليس عندنا إلا الإيمان بها على سبيل الإجمال[4].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٠ / ٣.

(٢) أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٢٧١.

(٣) أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٢٧٢.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٢٧٢.

وقد ذكر الزركشي[١](ت: ٧٩٤هـ) والسيوطي[٢](ت: ٩١١هـ) في تفسير الآية السابقة أن تغيرات العالم الأسفل مربوطة بأحوال حركات الأفلاك، وحركة تلك الأفلاك إن كانت بسبب أفلاك أخرى لزم التسلسل، والتسلسل باطل، فوجب انتهاء الحركات إلى حركة يكون موجدها غير متحرّك، وهو الإله القادر المختار. وواضح في رأيهم هذا التأثر بالفلاسفة الذين رأوا أن الحركات تنتهي إلى المحرّك الأول الذي لا يتحرك.

وكذلك تحدث الشيرازي عن دليل الحركة، فرأى أن التغير والحركة من خواص الأجسام، وذلك يستدعي مؤثراً غير الجسمية المشتركة، يخص بعض الأجسام بها دون بعض، ولا يقال: إن لكل جسم طبيعة خاصة تحركه على الوجه المخصوص، ذلك أن الطبيعة المختصة غير كافية في إفادة الحركة وتعيينها على هذا الوجه؛ لأن الحركة الطبيمية تطلب أمراً تسكن عنده طلباً لأقرب الطرق، فهي إذن مستقيمة وحركات الأفلاك مستديرة كما يشاهد، والحركة المستقيمة لا تصلح لأن يحفظ بها وجود الزمان المتصل الذي يستحيل أن تنفصل أجزاؤه في الوجود. وكذلك الحركة الطبيعية لا تقتضي مهروباً عنه مطلوباً، ولا تهرب عن مطلوبها، والمستديرة بخلاف ذلك، وليست حركتها إرادية؛ لأنها لو كانت كذلك فلا محالة تسكن عنده. إذن: فهي ليست طبيعية ولا إرادية، وإنما هي حركة شوقية، النفس الناطقة هي علة دورانها، وهي حافظة زمانها من زيادتها ونقصانها، وممسكة عنانها في جادة الحق، ومجرية سفينتها باسم الله في بحر الحقيقة[٣]. ويُلاحظ أن هذا الكلام موافق لما ذكره الفلاسفة عن حركة الفلك الشوقية، وهذا يدل على تأثره بما قالوه.

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١ / ٨٥.

(٢) انظر: الإتقان في علوم القرآن: ٢ / ٩٥٤.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ٢٩٢.

وقد أشار الطباطبائي إلى الحركة كدليل على وجود الله ـ عز وجل ـ، وقد وافق الفلاسفة في أن الحركة تنتهي لا محالة إلى محرِّك غير متحرك، وثابت غير متغير بذاته، وهو الله عز اسمه[(١)].

وقول الفلاسفة ومَنْ اتبعهم من المفسِّرين بأن الله تعالى هو المحرِّك للعالَم من غير أن يتحرَّك، فيه مخالفة لظاهر الآيات الكريمة التي أثبتت لله تعالى المجيء والذهاب، كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]. وقد وافق جمهور المفسِّرين الفلاسفة في أن الحركة على الله تعالى محال، قال الرازي: «واعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله تعالى محال؛ لأن كل ما كان كذلك كان جسماً، والجسم يستحيل أن يكون أزلياً، فلا بد فيه من التأويل، وهو أن هذا من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ثم ذلك المضاف ما هو؟ فيه وجوه»[(٢)]. ومن هذه الوجوه التي ذكرها الرازي: **أحدها**: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة. **وثانيها**: وجاء قهر ربك. **وثالثها**: وجاء جلائل آيات ربك؛ لأن هذا يكون يوم القيامة، فجعل مجيئها مجيئاً له تفخيماً لشأن تلك الآيات. **ورابعها**: وجاء ظهور ربك؛ لأن معرفة الله تصير في ذلك اليوم ضرورية، فصار ذلك كظهوره وتجليه للخلق... إلخ[(٣)].

وقال القرطبي: «وقيل: إتيان الله تعالى مجيئه لفصل القضاء بين خلقه

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٧ / ١٩٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ٣١ / ١٧٤.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٣١ / ١٧٤. وانظر: الزمخشري: الكشاف: ٤/ ٧٣٩، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢٠/ ٥٥، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٤٩٣، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١/ ٣٩٨، والشوكاني: ٥ / ٤٤٠،

في موقف القيامة... وليس مجيئه تعالى حركة ولا انتقالاً ولا زوالاً؛ لأن ذلك إنما يكون إذا كان الجائي جسماً أو جوهراً. والذي عليه جمهور أئمة أهل السنة أنهم يقولون: يجيء وينزل ويأتي، ولا يكيفون؛ لأنه ليس كمثله شيء[1].

وأرى أن هذه من الآيات المتشابهة التي يجب أن نؤمن بها كما وردت، وسيأتي في مبحث الصفات المزيد من المناقشة في هذه المسألة إن شاء الله تعالى.

فهذا هو دليل الحركة، وخلاصته أن حركة الأجسام متناهية إلى الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ، الذي ابتدأ حركتها بعد عدم. وبعد هذا العرض لبعض أدلة وجود الله تعالى لم أرَ في عموم عرض المفسرين لها معارضة للقرآن الكريم، وإن كان في كلامهم نزعة عقلية وفلسفية، فليس في ذلك حرج، فإن العقل والشرع لا يتعارضان، وقد حثنا الشرع على النظر، لنرى آيات الله تعالى في الآفاق وفي الأنفس كما قال ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]. ولكن الذي يؤخذ عليهم أنهم يذكرون الأدلة العقلية في تفسير الآيات الكريمة ـ في كثير من المسائل ـ لأدنى ملابسة.

وعلى أية حال فهذه المسألة ـ أعني البرهنة على وجود الله تعالى ـ من المسائل التي أثارتها الفلسفة، وكانت متصدرة أبحاثها الإلهية، ونحن المسلمين لم نشغل أنفسنا بهذه المسألة كثيراً؛ ذلك أننا صدقنا بنبوة سيدنا محمدﷺ، وبالكتاب الذي أُنزِل عليه، وقد أخبرنا هذا النبي الكريمﷺ بوجود الله تعالى، وقد وافقت دعوته ما فُطِر عليه الخلق. ولكن هذا لا يمنع

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٧ / ١٤٥.

من الاستدلال على وجود الله ـ عز وجل ـ إن أنكر منكر وجوده. وإن كان وجوده ـ سبحانه وتعالى ـ مركوزاً في نفوس الناس، بل في نفوس الخلق جميعاً، قال أحد الباحثين: «جعلوا من البرهنة على وجود الله معضلة كبرى، وهي في الحقيقة من أيسر البرهناتبل لعل أيسرها لدورانها على معانٍ غاية في البساطة»[١].

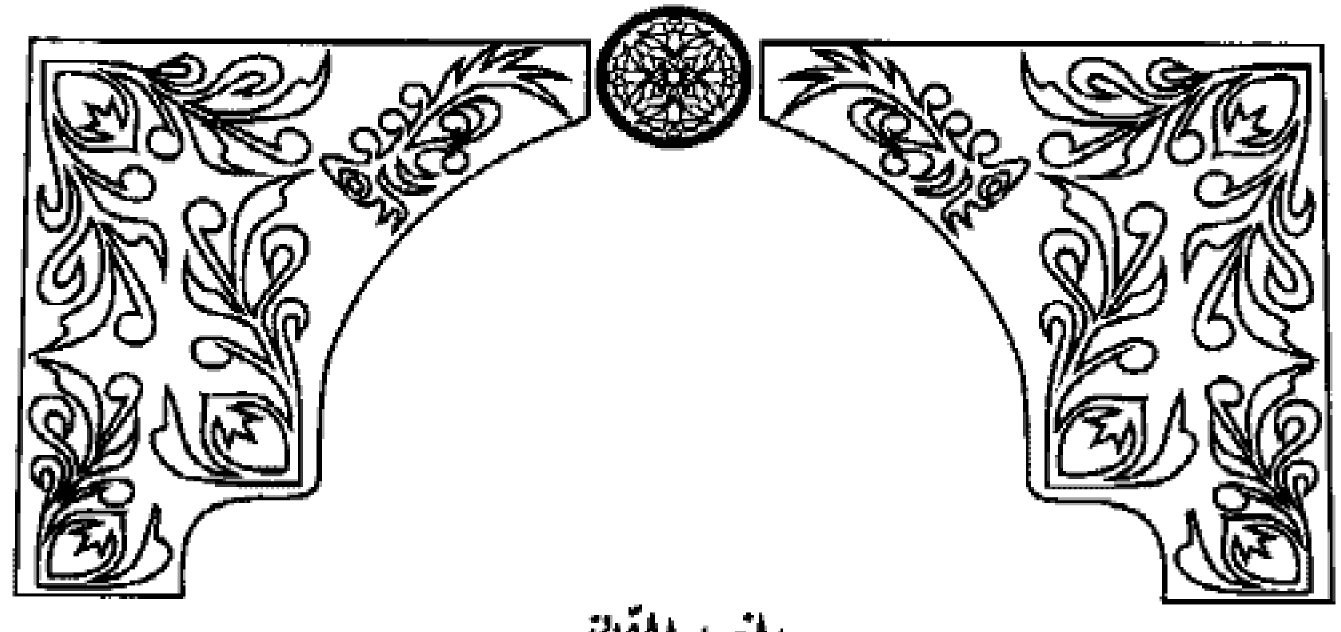
ولهذا لا نريد أن نشغل أنفسنا كثيراً بالجدل والنقاش حول أفضلية هذه الأدلة وأجداها في تبصير الإنسان بوجود الله ـ عز وجل ـ، فالناس تختلف مشاربهم وتتفاوت عقولهم، فهناك مَنْ يهتدي بفطرته، وهناك مَنْ يهتدي بالنظر في الحكمة المترتبة في هذا الكون، وهكذا ومن هنا نكرر ما ذكره أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أنه لا يُسْتَغنى بواحد من هذه الأدلة عن الباقي، فإن هذه المسالك ما ظهرت إلا عند الحاجة إليها، وعندئذٍ تكون مطلباً شرعياً؛ لأن القرآن الكريم يلفت نظرنا دائماً إلى تحكيم موازين العقل التي هي محل إجماع وتقدير من أولي الألباب في كل زمان ومكان[٢].

وبعد الحديث عن أدلة وجود الله ـ عز وجل ـ، نشرع بالحديث عن صفاته ـ سبحانه وتعالى ـ، وذلك في الفصل التالي:

---

(١) يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة: ١٤٤. دار المعارف بالقاهرة: د/ط: د/ت.

(٢) انظر: العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر: ١٤. مطبعة خالد بن الوليد بدمشق: ط٢ / ١٤١٠هـ.



الفصل الثاني

الأسماء والصفات الإلهية



المبحث الأول

لمحة عامة عن الأسماء والصفات

تعد هذه المسألة من أهم المسائل الإلهية التي شغلت الكثير من علماء هذه الأمة على مدى قرون، وأثارت بينهم خلافات ونزاعات، وما زال أثرها يشغل الكثير من الدارسين والباحثين، ولو اتبعنا المنهج القرآني في حديثه عنها لما أضعنا الجهد والوقت في هذه المسألة القائمة على الغيب، الذي ينبغي على المسلمين الإيمان به كما أخبر القرآن الكريم والسنة المطهرة.

وقد تشعبت الآراء في هذه المسألة، والذي يعنينا من ذلك كله هو معرفة الأثر الفلسفي في كتب التفسير، سواء كان ذلك الأثر مقبولاً عند بعض المفسرين، أو مردوداً، أو مذكوراً دون إشارة إلى قبوله أو ردّه.

والمفسّرون لم يكونوا بمنأى عن هذه المسألة، وخاصة إذا علمنا أن القرآن الكريم قد ذكر لله ـ عز وجل ـ الكثير من الأسماء والصفات، فكان من الضروري تفسير تلك الأسماء والصفات المذكورة في القرآن الكريم، بيد

أن بعضهم لم يكتف بالتفسير الظاهر للآيات الكريمة، بل خاض في تأويلها حتى وصل الأمر ببعضهم إلى التأثر بالفلسفة، وهذا ما سيكشفه البحث إن شاء الله تعالى.

وفي البداية أبين - باختصار - رأي الفلاسفة في هذه المسألة، لنعرف مدى تأثر المفسِّرين بآرائهم:

*** رأي الفلاسفة:**

صفات الله - عز وجل - عند الفلاسفة تدور حول الوحدة والبساطة، حيث رأوا أن واجب الوجود لا فصل له، ولا جنس، ولا حدَّ، ولا ضد، وليس بجسم، ولا مادة في جسم، ولا صورة جسم، ولا قسمة له في الكم، ولا في المبادئ، ولا في القول، فهو بسيط من كل وجه(١). ولهذا رأوا أن صفاته - سبحانه وتعالى - هي عين ذاته(٢).

ولكن هذه البساطة لا تعني - عندهم - أن لا يُسْلَب عنه وجودات، ولا تقع له إضافة إلى وجودات، حيث إن لكل موجود من الموجودات نوعاً من الإضافة والنسبة، فالإضافات الإيجابية والسلبية من لوازم الذات، توجد بعد وجود الذات، وليست مقومة للذات، ولا أجزاء لها، ولا تتكثر في ذاته، وإن تغايرت فتتغاير بإضافات يُلحقها الذهن بذاته، فإذا اقترن المعنى بإضافة أو بسلب إضافة، كان غيره، وهذا لا يمنع ولا يخدش في الوحدة

---

(١) انظر: الكندي: رسائل الكندي الفلسفية (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى): ١٦٠، والفارابي: رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ٤، وآراء أهل المدينة الفاضلة: ٨، وابن سينا: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٣٥٤، والنجاة: ٣٧٢، وابن طفيل: حي ابن يقظان: ٩٧.

(٢) انظر: ابن سينا: الرسالة العرشية: ٧، والسهروردي: هياكل النور: ٢١. مطبعة السعادة بالقاهرة: ط١/ ١٣٣٥هـ.

والبساطة[١]. فصفة القدم مثلاً ترجع إلى سلب العدم عنه أولاً، وإلى نفي السببية ونفي الأول عنه ثانياً، وأما الإضافة فككونه خالقاً مصوّراً، وجميع صفات الأفعال، وأما المركب منهما فكونه مريداً قادراً، فإنهما مركبان من العلم والإضافة إلى الخلق[٢]. إذن: فيمكن القول: إن الصفات عند الفلاسفة على ضربين: إما صفات ثبوت كالعلم والقدرة، وإما صفات سلب كتنزهه عن صفات الجسمانية ولواحقها، وقد صرَّح بهذا ابن طفيل[٣].

وقد ذكر ابن سينا عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] أن الهوية المحضة البسيطة لا يمكن أن يعبر عنها بشيء سوى أنه هو، إشارة إلى كلمة ﴿هُوَ﴾ في الآية السابقة، ولما كان لا بد من تعريفها بشيء من اللوازم، فعقب بذكر أقرب الأشياء لزوماً له، وهو الإلهية الجامعة للازمي السلب والإيجاب، إشارة إلى اسم الجلالة ﴿الله﴾. فواجب الوجود هو هو لذاته، وتلك الهوية والخصوصية معنى عديم الاسم، لا يمكن شرحه إلا بلوازمه، واللوازم منها إضافية ومنها سلبية، فانتساب غيره إليه إضافي، وكونه غير منتسب إلى غيره سلبي، ولما كانت الهوية الإلهية مما لا يمكن أن يعبر عنها لجلالتها إلا بأنه هو هو، عقب قوله بذكر «الله»، ليكون هذا اللفظ «الله» كالكاشف عما دل عليه لفظ هو، وهو كالشرح لذلك[٤].

ورأى ابن رشد أن كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو

---

(١) انظر: ابن سينا: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٣٤٣، والهداية: ٢٧٢. تحقيق الدكتور محمد عبده: مكتبة القاهرة الحديثة: ط٢ / ١٩٧٤م.

(٢) انظر: الرسالة العرشية: ٧، ٨.

(٣) انظر: حي بن يقظان: ٩٧.

(٤) تفسير سورة الإخلاص: ١٠٦، تحقيق الدكتور حسن عاصي: ضمن كتابه التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا.

مسلوبة، من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات، فذلك أمر لا يُنْكَر وجوده، وإنما الذي يمتنع هو وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها، وبخاصة إن كانت تلك الصفات موجودة بالفعل، وأما إن كانت بالقوة فليس يمنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء واحداً بالفعل كثيراً بالقوة[١].

وبهذا نجد أن ابن رشد يذهب مذهب أسلافه الفلاسفة في شأن الصفات[٢]. وقال السهروردي: «والصفات التي هي صفات كمال، كلها راجعة إلى ذاته، وله صفات سلبية وإضافية، وأما التكثير في ذاته فممتنع، وهذا ما يتأتى أن يحفظ به قاعدة المشائين، وليس فيه مخالفة للحق»[٣].

نعم إنها قاعدة المشائين التي حافظوا عليها، ولكن ليست موافقة للحق كما يرون، ذلك أن حديثهم عن وحدة الذات يؤدي في النهاية إلى نفي الصفات، ونلاحظ أن هذا الرأي قريب من رأي المعتزلة في الصفات كما قال الغزالي[٤].

وإن كان فلاسفة الإسلام متأخرين عن المعتزلة غير أن هذه الفكرة هي فكرة فلسفية، أشار إليها أفلوطين من قبل، وقد رأى أستاذنا الدكتور حسن الشافعي أن هذا التصور لصفات واجب الوجود الذي يتميز بالوحدة والبساطة والخيرية من كل وجه، يظهر فيه المصدر الأفلوطيني بكل وضوح[٥].

---

(١) انظر: تهافت التهافت: ٢ / ٤٩٧.

(٢) انظر: الدكتور محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد: ١٠٧.

(٣) كتاب المشارع والمطارحات: ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ٤٨٨.

(٤) انظر: تهافت الفلاسفة: ٣٠٩.

(٥) انظر: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: ٩٦. وقد تحدث الدكتور غسان خالد عن وحدة الباري تعالى وبساطته عند أفلوطين: انظر كتابه: أفلوطين رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب: ٣٣ وما بعدها.

قال أفلوطين (ت: ٢٧٠م تقريباً): «فمن أراد أن يصف الباري تعالى فلينف عنه جميع الصفات، وليجعله خيراً فقط، فأما الخير الأول فهو البسيط المفيد الخير جميع الأشياء، وليس في الباري تعالى صفة من صفات الأشياء، وهو فوق الصفات كلها؛ أنه علة الصفات»[1].

هذه خلاصة رأي الفلاسفة في المسألة، وفيما يلي نبين آراء بعض المفسِّرين الذين قبلوا رأي الفلاسفة أو ردوه:

* رأي المفسِّرين:

ذكر كلٌّ من الرازي والنيسابوري أن الفلاسفة قد أنكروا أن يكون لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم، ودليل الفلاسفة على ذلك أن حقيقته ـ سبحانه وتعالى ـ لما كانت غير مدركة للبشر ألبتة، فكيف يوضع له اسم مخصوص بذاته، وما الفائدة من ذلك؟ فثبت أن هذا النوع من الاسم مفقود، وأنه ليس لتلك الحقيقة اسم، بل له لوازم معرفة، وتلك اللوازم هي أنه الأزلي الذي لا يزول، وأنه الواجب الذي لا يقبل العدم[2].

وكان ردُّ النيسابوري واضحاً على زعم الفلاسفة بأنه ليس لحقيقة الباري ـ سبحانه وتعالى ـ اسم، وذلك بخلاف الرازي الذي أكثر من ذكر المقدمات العقلية دون نتيجة واضحة تبين موقفه من هذه المسألة، قال النيسابوري: «لا ريب أن الإدراك التام عبارة عن الإحاطة التامة، والمحاط لا يمكن أن يحيط بمحيطه أبداً، وأنه تعالى بكل شيء محيط، فلا يدركه

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي: مقتطفات من التساع الخامس من تساعات أفلوطين (رسالة في العلم الإلهي منسوبة إلى الفارابي): ١٨٣. ضمن كتابه: أفلوطين عند العرب (نصوص حققها وقدم لها) دار النهضة العربية بالقاهرة: ط٢/ ١٩٦٦م.

(٢) انظر: انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١ / ١٢١. والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ١١٨.

شيء مما دونه كما ينبغي، إلا أن وضع الاسم للذات لا ينافي عدم إدراكه كما ينبغي، وإنما ينافي عدم إدراكه مطلقاً، فيجوز أن يقال: الشيء الذي تدرك منه الآثار واللوازم مسمى بهذا اللفظ. وأيضاً إذا كان الواضع هو الله تعالى، وأنه يدرك ذاته لا محالة على ما هو عليه، فله أن يضع لذاته اسماً مخصوصاً لا يشاركه فيه غيره»[١].

وأما الرازي فقد ذكر أن الخوض في هذه المسألة مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الإلهية: **الأولى**: أنه تعالى مخالف لخلقه، لذاته المخصوصة لا لصفة. **الثانية**: أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر. **الثالثة**: أننا لا نعرف ذاته المخصوصة، ويدل على ذلك وجوه:

الوجه الأول: أننا إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجد من معرفة الله تعالى إلا أحد أمور أربعة: إما العلم بكونه موجوداً، وإما العلم بدوام وجوده، وإما العلم بصفات الجلال، وهي الاعتبارات السلبية، وإما العلم بصفات الإكرام، وهي الاعتبارات الإضافية، وذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الأربعة، فثبت أن حقيقته المخصوصة غير معلومة لأحد.

الوجه الثاني: أن الاستقراء التام يدل على أنا لا يمكننا أن نتصور أمراً من الأمور إلا من طرق أربعة: **أحدها**: الأشياء التي ندركها بإحدى الحواس الخمس. **وثانيها**: الأحوال التي ندركها من أحوال أبداننا كالألم واللذة. **وثالثها**: الأحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوجوب والإمكان. **ورابعها**: الأحوال التي يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة، فإذا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق ـ عز وجل ـ مغايرة لهذه الأقسام، ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق[٢].

---

(١) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ١١٨.

(٢) مفاتيح الغيب: ١ / ١١٩.

وبعد هذه المقدمات ذكر رأي الفلاسفة السابق، ثم رأى أنه إذا كان وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكناً وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الأسماء، ويُرَجِّح أن يكون اسم الله الأعظم هو «الله»[١]. ورأيه هذا لا يدل على أن للذات الإلهية اسماً أم لا، وإنما دلَّ على مجرد إمكان أن يكون لتلك الذات اسم، وهذا موضع تردد من الرازي، فلم يجزم برأي واضح في هذه المسألة.

ونجد أن البيضاوي قد وافق الفلاسفة في أن الذات الإلهية من حيث هي هي لا يمكن أن يدل عليها بلفظ فقال: «فذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول للبشر، فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ، ولأنه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما أفاد ظاهر قوله ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]. معنى صحيحاً»[٢]. وقد أوَّل هذه الآية في موضعها في سورة الأنعام بأن الله ـ عز وجل ـ هو المستحق للعبادة في السموات وفي الأرض[٣]، وعلى هذا يكون اسم الله مشتقاً ووصفاً للذات، وأكد ذلك بقوله: «والأظهر أنه وصف في أصله، لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره، وصار له كالعلم مثل الثريا والصعق، أجري مجراه في إجراء الأوصاف عليه، وامتناع الوصف به، وعدم تطرق احتمال الشركة إليه»[٤].

وقد كفانا الآلوسي مؤونة الرد على البيضاوي، حيث قال: «والإمام البيضاوي مع أن له اليد البيضاء في التحقيق، لم يتبلج له صبح هذا القول،

(١) انظر: المصدر السابق: ١ / ١٢٢.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٣٥.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٢ / ١٥٠.

(٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٣٥.

وهو لا يحتاج إلى النظر الدقيق»[١]. ورأى أن اسم «الله» هو الاسم الأعظم الموضوع لذاته تعالى المخصوصة الجامعة لسائر الصفات. وقال: وهذا الذي عليه أكابر المعتبرين. ومن الأدلة التي ذكرها على أن اسم «الله» اسم علم موضوع لذاته ـ سبحانه وتعالى ـ :

أولاً: أنه يوصف ولا يوصف به، لا تقول: شيء إله، وتقول إله واحد صمد.

ثانياً: أن صفاته لا بد لها من موصوف تجري عليه، وإلا بقيت غير جارية على اسم موصوف بها، وهذا محال[٢].

وقال محمد رشيد رضا: «ومما يترتب على قولنا: إن لفظ الجلالة «الله» عَلَمٌ يوصف ولا يوصف به، أن أسماء الله الحسنى صفات تجري على هذا الاسم العظيم، ولكونها صفات وُصِفَتْ بالحسنى»[٣].

وذكر الآلوسي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]. أن اسم «الله» عَلَمٌ على الذات الواجب الوجود، وذكر أن هذا مذهب جمهور الأشاعرة وغيرهم، خلافاً للمعتزلة، حيث قالوا: إن أحداً لا يعلم ذاته تعالى المخصوص بخصوصية حتى يوضع له اسم، وإنما يُعْلَم بمفهومات كلية منحصرة في فرد، فيكون اللفظ موضوعاً لأمثال تلك المفهومات الكلية، فلا يكون اسم «الله» عَلَماً. ويُرَدُّ عليهم بأن الله تعالى عالم بخصوصية ذاته، فيجوز أن يضع لذاته لفظاً يكون عَلَماً[٤].

---

(١) روح المعاني: ١ / ٦٠.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١ / ٥٩ وما بعدها. وهذه الأدلة ذكرها الزمخشري في تفسيره: راجع: الكشاف: ١ / ١٦.

(٣) تفسير المنار: ١ / ٤٥.

(٤) انظر: روح المعاني: ١٥ / ٥٠٩.

وقد وافق الشيرازي الفلاسفة في أن وضع الاسم المخصوص للذات ـ مع قطع النظر عن النسب والإضافات ـ غير متصور أصلاً، لا لِمَا قيل: إن ذاته من حيث هي غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليها بلفظ؛ إذ يَرِد على ذلك أن أسماءه تعالى توقيفية، فيجوز أن يضع هو لذاته المقدسة اسماً، ويكفي فيه وضع الاسم تعقل المسمى بوجه يمتاز عما عداه؛ بل لأن الغرض من وضع الألفاظ ليس إلا الدلالة على المعاني الذهنية الدالة على الحقائق الخارجية؛ إذ لو كانت الحقيقة الخارجية حاضرة عند المخاطَب سقط اعتبار اللفظ، بل لا يحتاج إلى إشارة عقلية أو حسية؛ لكونها مدرَكة بصريح المشاهدة، ولَمَّا لم يُتَصَوَّر لحقيقة الباري صورة ذهنية مطابقة لذاته فلا يمكن الدلالة عليه بالألفاظ الدالة على الصورة الذهنية المطابقة له؛ ولهذا فلا اسم له ولا رسم[١].

ثم لاحظ الشيرازي أن هذا التعليل يثير إشكالاً فاستدرك قائلاً: «فإن قلتَ: لا شبهة في أن للعلوم والصور الذهنية دلالات على المعلومات والأعيان الخارجية ـ وإن لم يحضر الأمر الخارجي ـ فالعلم بها لا يتوقف على حضورها، وأيضا لا شك أن الأحكام الخبرية ليست كلها جارية على مجرد الصور العقلية، وإلا كانت القضايا كلها ذهنيات، فلم يبق قضية حقيقية أو خارجية، فللحكم على الشيء لا بد من إدراكه»[٢].

وخلاصة ردِّه على هذا الإشكال أنه لا ينكر أن للصورة العقلية دلالة على الشيء الخارجي بوجه من الوجوه، لكن هذه الدلالة على الأمر الخارجي بهويته المخصوصة لا يمكن إلا بعد العلم الحضوري به، والعلم

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٢٧.

(٢) المصدر السابق: ٥ / ٢٨.

الحضوري بالله تعالى غير معقول للخلق، ولهذا لا يمكن وضع الألفاظ بإزاء حقيقته المقدسة[١]. ورأى أن ما ورد من ألفاظ الأسماء والصفات هي نعوت كمالية، أو إضافية، أو سلبية، وأن اسم «الله» هو اسم عَلَم جامع للصفات الكمالية بأسرها[٢].

ونلاحظ أن ما قاله الفلاسفة، والبيضاوي والشيرازي من المفسِّرين، هو تحكم فوق طاقة البشر، لا يليق بجلال الباري ـ سبحانه وتعالى ـ، ومخالف لصريح القرآن الكريم والسنة المطهرة، حيث سمى الله تعالى نفسه بأسماء كثيرة، فيجب أن نؤمن بها كما أخبر عن نفسه، ومن هذه الأسماء ما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢ ـ ٢٤]. فقوله تعالى: ﴿لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ صريح في أن ما ذُكِر أسماء لله تعالى، وقال تعالى أيضاً: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]. وقد ورد في الحديث الشريف قوله ﷺ: (إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلاَّ وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ)[٣]. وفي هذا دليل على أن أسماء الله تعالى توقيفية[٤]، قال النسفي: ومن الإلحاد في أسمائه تسميته بالجسم والجوهر

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٢٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٥ / ٣٠ وما بعدها.

(٣) أخرجه الإمام البخار في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه: كتاب الشروط: باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار والشروط التي يتعارفها الناس بينهم.

(٤) انظر: القشيري: لطائف الإشارات: ٢ / ٢٧٧. تحقيق سعيد قطيفة: المكتبة =

والعقل والعلة[1].

ولكن الرازي فرّق بين إطلاق الاسم على ذات الله تعالى في حال الدعاء، وإطلاقه لبيان الأمر، فرأى أن في حالة الدعاء يلتزم بالأسماء التي وردت في الشرع، ولا يجوز مجاوزتها، بحجة أن السلف كانوا يقولون: يا الله، يا رحمن، يا رحيم، إلى سائر الأسماء الشريفة، وما رأينا ولا سمعنا أن أحداً يقول: يا ذات، يا حقيقة، يا مفهوم، يا معلوم، فكان الامتناع عن مثل هذه الألفاظ في معرض النداء والدعاء واجباً لله تعالى، وأما في حال بيان الأمر، وعنيت أنه ـ سبحانه وتعالى ـ في نفسه: ذات، وحقيقة، وثابت، وموجود، وشيء، فهو كذلك من غير شك ولا شبهة[2].

إذن: فالأسماء عنده توقيفية في حال الدعاء والنداء، أما في معرض البيان والشرح فلا مانع عنده من ذكر أسماء أخرى، إن كانت تفيد المعنى اللائق بالله تعالى، كالحقيقة والذات ولعل الرازي أراد بهذه التفرقة أن يعطي لنفسه المشروعية في استعمال المصطلحات الفلسفية التي أطلقوها على الباري ـ سبحانه وتعالى ـ، كواجب الوجود، والمبدأ الأول، وغير ذلك.

وقد تحدث بعض المفسرين عن الاسم هل هو نفس المسمى أم غيره[3]. وهذه مسألة خارجة عن محل هذا البحث، لأنها مسألة كلامية جدلية، والخوض فيها ـ كما ذكر الرازي ـ يجري مجرى العبث، وذلك أنه إن

= التوفيقية بالقاهرة: د/ط: د/ت. والبغوي: معالم التنزيل: ٢ / ٢١٨. والآلوسي: روح المعاني: ٥ / ١١٣.

(١) انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ٢ / ٤٨.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٥ / ٧٣.

(٣) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١ / ١٠١، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ١١٦، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٥٥.

كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات متقطعة وحروف مؤلفة، فالعلم الضروري حاصل أنه غير المسمى، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى فهذا يكون من باب إيضاح الواضحات وهو عبث، فثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث[1]. قال الطباطبائي: «وقد شاع النزاع بين المتكلمين في الصدر الأول من الإسلام، في أن الاسم عين المسمى أو غيره، وطالت المشاجرات فيه، ولكن هذا النوع من المسائل قد اتضحت اليوم اتضاحاً يبلغ إلى حد الضرورة، ولا يجوز الاشتغال بها بذكر ما قيل وما يقال فيها، والعناية بإبطال ما هو الباطل، وإحقاق ما هو الحق فيها، فالصفح عن ذلك أولى»[2].

هذا فيما يتعلق بأسمائه ـ سبحانه وتعالى ـ، أما ما يتعلق بصفاته، فقد ذكر الرازي والنيسابوري أن الفلاسفة أنكروا قيام الصفات بالذات، فالصفات ـ عندهم ـ هي عين الذات، وحجتهم في ذلك أن الواجب لذاته لا يكون إلا واحداً، فإذا كان الإله هو مجموع الذات والصفات فحينئذٍ يكون الإله مجزأً منقسماً، وذلك بعيد عن العقل؛ لأن كل مركب ممكن لذاته لا واجب[3].

وذكر القرطبي أن الصفات كلها معان وجودية أزلية زائدة على الذات، قال: وذهب الفلاسفة والشيعة إلى نفيها، تعالى الله عن قول الزائغين وإبطال المبطلين[4]. وهذا الحكم فيه مغالاة، فإن الفلاسفة والشيعة لم يخالفوا

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١١٦.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٢٠. وراجع محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ١ / ٤٠.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١ / ١٣٧. والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ١٢٥.

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢ / ٣٠٢.

جمهور المسلمين في إثباتها، وإنما خالفوهم في تكييف هذه الصفات، وسيتبين لنا ذلك عند تفصيل القول فيها.

وذهب الرازي إلى أن الصفات زائدة على الذات، ذلك أن المفهوم من هذه الصفات إما هو نفس المفهوم من ذاته أو ليس كذلك، والأول باطل لوجوه:

أحدها: أنه يمكن العلم بكونه موجوداً مع الذهول عن كونه قادراً وعالماً، وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادراً مع الذهول عن كونه عالماً وبالعكس، فيمتنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات، وهذه التفرقة ضرورية بدهية، فقولنا ذات الله ذات، غير قولنا ذات الله عالمة قادرة.

ثانيها: كونه تعالى قادراً يؤثر في وجود المقدور، أما كونه عالماً فلا يؤثر، فدل ذلك على المغايرة بين العلم والقدرة، ومن ثَمَّ فهناك مغايرة بين الذات والصفات[1].

ورأى الرازي أن الصفات على قسمين: صفات الجلال، وصفات الإكرام، أما صفات الجلال فهي سلوب، كقولنا: إنه ليس بجوهر ولا جسم ولا كذا ولا كذا، وأما صفات الإكرام فهي ثبوت، وأشرف الصفات الثبوتية الدالة على الكمال والجلال صفتان: العلم والقدرة، ولهذا وصف الله تعالى نفسه بهما فقال: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١٢٣]. أما صفة العلم فأشار إليه بقوله: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وأما صفة القدرة فأشار إليه بقوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾[2].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٣٧، و ٤ / ١٨٨.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٨ / ٨٣.

وكذلك استدل علي هذا التقسيم للصفات إلى سلبية وإضافية بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]. فقوله: ﴿الله﴾ يدل على مجامع الصفات الإضافية الثبوتية، وقوله: ﴿أَحَدٌ﴾ يدل على مجامع الصفات السلبية[١]. وقد ذكر هذا الرأي كلٌّ من البيضاوي[٢] والنيسابوري[٣] والآلوسي[٤].

وكذلك استدل أبو السعود[٥] والآلوسي[٦]، على هذا التقسيم للصفات بقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٧]. فقوله تعالى: ﴿وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ إشارة إلى وصفه ـ عز وجل ـ بصفاته الكريمة الثبوتية بعد التنبيه على اتصافه تعالى بجميع صفاته السلبية.

إذن: فالصفات الإلهية عند هؤلاء المفسرين على قسمين: صفات ثبوت، كالعلم والقدرة، وصفات سلب، كتنزهه عن صفات الجسمانية ولواحقها[٨]. وهذا يدل على موافقتهم للفلاسفة في تقسيمهم للصفات، في حين خالفوهم في جعل الصفات عين الذات، حيث رأوا أن الصفات زائدة على الذات، كما سيأتي تفصيل هذا في المبحثين التاليين إن شاء الله تعالى.

وعقب ابن تيمية على هذا التقسيم بقوله: «ومن الناس مَنْ يحسب أن

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٢ / ١٨٠.

(٢) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٥٤٩.

(٣) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٥٦٥.

(٤) انظر: روح المعاني: ١٥ / ٥١٠.

(٥) انظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٧ / ٢١٢.

(٦) انظر: روح المعاني: ١٢ / ١٥٠.

(٧) سورة الصافات: الآية: ١٨٠ ـ ١٨٢.

(٨) انظر: صدر الدين القونوي: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن: ٢٠٦، وإسماعيل حقي: روح البيان: ١٠ / ٥٣٠.

«**الجلال**» هو الصفات السلبية، و «**الإكرام**» الصفات الثبوتية، كما ذكر ذلك الرازي ونحوه، والتحقيق أن كليهما صفات ثبوتية، وإثبات الكمال يستلزم نفي النقائص»[١].

وذكر الرازي في موضع آخر أن الصفات إما أن تكون حقيقية، أو إضافية، أو سلبية، أو ما يتركب من هذه الثلاثة، فالصفة الحقيقية العارية عن الإضافة مثل الوجود والوحدانية والحياة، وأما الصفة الإضافية المحضة مثل مذكور معلوم، وأما الصفة السلبية مثل القدوس والسلام، وأما الصفة الحقيقية مع الإضافة مثل عالم وقادر، فإن العلم صفة حقيقة وله تعلق بالمعلوم، وأما الصفة الحقيقية مع السلبية مثل قديم وأزلي، وأما الصفة الإضافية مع السلبية مثل أول، فإنه هو الذي سبق غيره، وما سبقه غيره، وأما الصفة الحقيقية مع الإضافة والسلب مثل حكيم، فإنه هو الذي يعلم حقائق الأشياء، ولا يفعل ما لا يجوز فعله، فصفة العلم صفة حقيقية، وكون هذه الصفة متعلقة بالمعلومات نسب وإضافات، وكونه غير فاعل لما لا ينبغي سلب[٢].

ويلاحظ في كلام الرازي عن الصفات الإلهية أنه يميل إلى رأي الفلاسفة، ويزيد هذه الملاحظة تأكيداً قوله: «إنه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته، وكون ذاته محلاً لها، ولا أيضاً بحسب كون ذاته مستكملة بها؛ لأنا بينا أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات، فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصاً لذاته، مستكملاً بالممكن لذاته، وهو محال، بل ذاته مستكملة لذاته، ومن لوازم ذلك

---

(١) دقائق التفسير: ٢ / ٣٦٥.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١١٨، و ١٥ / ٧٠.

الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه»[١]. فهذا النص موافق لكلام الفلاسفة في أن الصفات هي من لوازم الذات، توجد بعد وجود الذات، وليست مقومة للذات[٢].

وكذلك رأيه بأن الفرد المطلق لا يمكن نعته؛ لأن النعت يقتضي المغايرة بين الموصوف والصفة، وعند حصول الغيرية لا تبقى الفردانية، فصفات الحق غير معلومة إلا بآثارها الظاهرة في عالم الحدوث، فلا يعرف من علمه إلا أنه الأمر الذي باعتباره صح منه الإحكام والإتقان، ومن قدرته إلا أنها الأمر الذي باعتباره صح من صدور الفعل والترك، فإذن هذه الصفات لا يمكن تعقلها إلا عند الالتفات إلى الأحوال المختلفة في عالم الحدوث[٣].

وبهذا نجد أن الرازي غير مستقر على رأي واحد، فهو مرة يذكر رأياً، ثم يعدل عنه إلى رأي آخر، على نحو يجعل التعرف على رأيه الثاني يكاد يكون متعذراً، ثم هو لا يعطي المصطلحات معاني محددة ثابتة، قال أحد الباحثين: «والواقع إنه كان يحس في قرارة نفسه بعدم الرضا عن كلا المذهبين، وأن الصحيح هو ما جاء به القرآن الكريم من الجمع بين طريقتي التشبيه والتنزيه، وأن العقول البشرية عاجزة عن معرفة كنه صفات الله تعالى»[٤].

وقد قال عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]: «إن مَنْ توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات، ومَنْ

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٤ / ١٩١.

(٢) انظر: ابن سينا: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٣٤٣، والهداية: ٢٧٢.

(٣) انظر: ابن سينا: الشفاء(الإلهيات: ٤ / ١٩٥.

(٤) محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٢٢١.

توغل في الإثبات وقع في التشبيه وإثبات الجسمية والمكان، فهما طرفان معوجان، والصراط المستقيم هو الإقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل»[(١)].

ويبدو أن الرازي قد استقر عند هذا المذهب بعد بحث ومطالعة لكتب الفلسفة والكلام، وهذا هو الحق الذي يجب الإيمان به والوقوف عنده؛ ذلك أن المسائل الإلهية مسائل غيبية يعجز العقل عن إدراكها كما هي عليه في نفس الأمر.

وإذا كان الرازي وغيره من المفسّرين قد تأثروا بالفلسفة من بعض الوجوه، فقد ظهر هذا التأثر من كل الوجوه لدى القاشاني والشيرازي والطباطبائي، فأما القاشاني (ت: ٧٣٠هـ) فقد قال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]. «هو عبارة عن الحقيقة الأحدية الصرفة، أي: الذات من حيث هي بلا اعتبار صفة، لا يعرفها إلا هو، والله بدل منه (أي: من الضمير هو) وهو اسم الذات مع جميع الصفات، دلَّ بالإبدال على أن صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته، بل هي عين الذات»[(٢)].

وهذا النص يشير بالإضافة إلى جعل الصفات عين الذات، أن حقيقته ـ سبحانه وتعالى ـ لا يعرفها إلا هو، وهذا ما قالته الفلاسفة من قبل.

وأما الشيرازي فقد رأى أن حقيقة ذات الله تعالى ليست إلا وجوداً مقدساً بسيطاً، فلا اسم له، ولا رسم، ولا حد له[(٣)]. بيد أنه قال عن مفهوم لفظ «الله»: إن له حدّاً؛ لأن معناه الموضوع له معنى مجمل، متضمن لمعاني جميع الصفات الكمالية، وهذا لا يخل ببساطة الذات المقدسة، فإن كل ما

---

(١) مفاتيح الغيب: ١ / ١٨٩.

(٢) تفسير القاشاني(المنسوب لابن عربي): ٢ / ٤٢٣. دار صادر ببيروت: د/ط: د/ت.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ١ / ٤٨، و ٥ / ٢٧.

يدركه العقل من معاني الأسماء بحسب مفهوماتها اللغوية أو الاصطلاحية فهي خارجة عن ساحة جناب العز والكبرياء، وإنما يجد الذهن سبيلاً إليها من ملاحظة مظاهرها ومجاليها[١].

ثم أوضح مراد الفلاسفة في قولهم: إن الصفات عين الذات ـ وهذا هو رأيه أيضاً ـ فذكر أن صفاته ـ سبحانه وتعالى ـ موجودة بوجود واحد بسيط أحدي، هو وجود الذات، وهي في أنفسها مفهومات كلية، ليست من حيث هي هي موجودة ولا معدومة ولا عامة ولا خاصة ولا كلية ولا جزئية بالذات، بل بالتبعية، فتصير كلية في الذهن، جزئية في الخارج، موجودة في العقل، معدومة في العين، ولها الحكم والأثر فيما له الوجود العيني[٢].

وكذلك ذهب الطباطبائي إلى القول بوحدة الذات والصفات، فلا كثرة ولا تمايز لا في الذات ولا في الصفات، فصفاته عين ذاته، وعلل هذا بأن ذاته ـ سبحانه وتعالى ـ وكذا صفاته لا يمكن أن تُحَد بحد، لأن من النقص أن يكون الشيء محدوداً بحد، منتهياً بوجوده إلى نهاية، ولذلك نفينا عنه كل حد ونهاية، فمن هنا قضينا أن صفاته تعالى عين ذاته، فلا تمايز إلا بحسب المفهوم، ولو كان علمه غير قدرته مثلاً، وكل منهما غير ذاته، لكان كل منها يحد الآخر والآخر ينتهي إليه، فكان هناك محدود وحد، ومتناه ونهاية، وكان أيضاً تركيب وفقر إلى حاد يحدها غيره، تعالى عن ذلك[٣].

ورأى أن الصفات إما أن تفيد معنى الثبوت كالعلم والحياة، أو تفيد معنى السلب كالسبوح والقدوس، وبذلك يتم انقسام الصفات إلى قسمين:

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١ / ٤٩، و ٥ / ٢٧.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٥ / ٣٩.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٨ / ٣٥٦.

ثبوتية، وسلبية، ولعل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [لقمان: ٣٠]. يفيد ثبوت الصفات السلبية والإضافية، بناء على أن اسم ﴿ٱلْعَلِيُّ﴾ يفيد معنى تنزهه عَمَّا لا يليق بساحته فهو مجمع الصفات السلبية، و﴿ٱلْكَبِيرُ﴾ يفيد سعته لكل كمال وجودي فهو مجمع الصفات الثبوتية[١]. وهذا هو تقسيم الفلاسفة للصفات كما بينا، وقد ذكر تقسيماً آخر أيضاً، فقسَّمها إلى: صفات نفسية، وذاتية، وفعلية، فالصفات النفسية كالحياة، والصفات الذاتية هي عين الذات ليست بزائدة عليها، كالحياة والقدرة والعلم، والصفات الفعلية هي زائدة على الذات، كالخلق والرزق[٢].

وبعد هذا الحديث عن الأسماء والصفات نجد أن الأثر الفلسفي في التفاسير التي ذُكِرت في هذا المبحث كان متفاوتاً، فبعض المفسرين كالقاشاني والشيرازي والطباطبائي، تأثروا بالفلسفة تأثراً كبيراً وواضحاً، وبعضهم كالرازي والبيضاوي والنيسابوري وأبي السعود والآلوسي، تأثروا ببعض الوجوه. ونلاحظ أن هناك تكلفاً في استدلالهم بالآيات الكريمة، أخرجهم عن حدِّ التفسير، وقد يعتذرون بأنهم لا يقصدون بذلك التفسير بالمعنى المعهود، وإنما هو تفسير إشاري، وهو مما يتساهل فيه، وأرى أن هذا التفسير لا يخلو من التكلف، وفيه مخاطرة كبيرة، وخاصة لمن لا يحسن الصنعة.

وبعد هذه النظرة العامة عن الأسماء والصفات أشرع في الحديث عن الصفات، فأتحدث أولاً عن الصفات السلبية، ومن ثَمَّ أتحدث عن الصفات الثبوتية، وذلك في المبحثين التاليين:

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٦ / ٢٤٢.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٨ / ٣٥٦.

المبحث الثاني

الصفات السلبيـة

لقد عرفنا في المبحث السابق أن الفلاسفة بالغت في التنزيه وسلب ما لا يليق بجلال الله ـ سبحانه وتعالى ـ، حتى سلبوا اسمه تعالى، فمنعوا أن يكون له اسم عَلَمٍ بإزاء حقيقته المخصوصة، بحجة عجز العقل عن إدراك كنهها، وقد عرفنا ردَّ بعض المفسِّرين على هذا الزعم الباطل[١].

والسلب ـ كما ذكر الرازي ـ إما أن يكون عائداً إلى الذات، أو إلى الصفات، أو إلى الأفعال، أما السلوب العائدة إلى الذات فهي كقولنا: إن الله ـ سبحانه وتعالى ـ ليس جوهراً، ولا جسماً، ولا في المكان، ولا في الحيز، ولا حالاً، ولا محلاً، وأما السلوب العائدة إلى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقائص، فإنه يجب تنزيه الباري ـ سبحانه وتعالى ـ عنها، فمنها ما يكون من باب أضداد العلم، كنفي النسيان والجهل، ومنها ما يكون من باب أضداد القدرة، كتنزهه عن التعب والنصب، وأنه لا يحتاج في فعله إلى الآلات والأدوات وتقدم المادة والمدة، ومنها ما يكون من باب أضداد الوحدة، كنفي الشركاء والأضداد والأنداد، وأما السلوب العائدة إلى الأفعال، وهو أن لا يفعل كذا وكذا، فمنها أنه لا يخلق الباطل، ولا يخلق اللعب والعبث، وأنه لا يرضى بالكفر، ولا يريد الظلم، ولا يحب الفساد[٢].

وسأختار في هذا المبحث بعض هذه الصفات، كنموذج لبيان الأثر الفلسفي في تفسير الآيات الكريمة التي وقف عندها المفسرون في تفسيرهم لتلك الصفات، ولنبدأ بصفة الوحدانية:

---

(١) راجع: صفحة: ١٣٤.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٤٣.

* أولاً: الوحدانية:

يرى الفلاسفة أن الله تعالى واحد من كل جهة، حيث لا فصل له، ولا جنس، ولا حدَّ، ولا ضد، ولا قسمة له في الكم، ولا في المبادئ، ولا في القول، فهو واحد بسيط[1].

وقد فسَّر ابن سينا معنى كلمة «أَحَدٌ» في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فرأى أن كلمة «أَحَدٌ» مبالغة في الوحدة، والواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، والذي لا ينقسم بوجه أصلاً أولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه، والذي ينقسم انقساماً عقلياً أولى مما ينقسم بالجنس، والذي ينقسم بالجنس انقساماً بالقوة أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل، وإذا ثبت بهذا أن الوحدة قابلة للأشد والأضعف، وأن الوحدة مقول على ما تحته بالتشكيك، والأكمل في الوحدة هو الذي لا يمكن أن يكون شيء آخر أقوى منه في الوحدة، فنقول: إن أحداً دال على أنه تعالى واحد من جميع الوجوه، وأنه منزه عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاض والأعضاء والأشكال والألوان، وسائر وجوه النسبة، التي تسلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة اللائقة بكرم وجهه ـ عز وجل ـ عن أن يشبهه شيء أو يساويه شيء[2].

ثم ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣]. أنه ـ سبحانه وتعالى ـ لا يتولد عنه مثله، فإن كل ما يتولد عنه مثله كانت

(١) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ٤، وآراء أهل المدينة الفاضلة: ٨، وابن سينا: الشفاء (الإلهيات): ٢ / ٣٥٤، والنجاة: ٣٧٢، وابن طفيل: حي ابن يقظان: ٩٧، والسهروردي: هياكل النور: ٢٠.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص: ١٠٨.

ماهيته مشتركة بينه وبين غيره، وكل ما ماهيته مشتركة بينه وبين غيره فإنه لا يتشخص إلا بواسطة المادة وعلاقتها، وكل ما كان مادياً أو كان له علاقة بالمادة كان متولداً عن غيره، فيصير تقدير الكلام هكذا: لم يلد لأنه لم يتولد، والدليل على أنه غير متولد أنه لما لم يكن له ماهية واعتبارٌ سوى أنه هو هو، وكانت هويته لذاته، وجب أن لا يكون متولداً عن غيره، وإلا كانت هويته مستفادة من غيره، فلا يكون هو هو لذاته، لكن واجب الوجود هويته ماهيته، فإذاً لا يتولد عنه غيره، وهو غير متولد عن غيره[(١)].

وفسَّر قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، بأنه: «ليس له ما يساويه في قوة الوجود، والمساوي في قوة الوجود يحتمل وجهين: **أحدهما**: أن يكون مساوياً في الماهية، **والثاني**: أن لا يساويه في الماهية النوعية، ولكن يساويه في ماهية وجوب الوجود، فأما أن يكون له ما يساويه في ماهيته النوعية فذلك يبطله قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾، وأما أن يكون مساوياً في ماهية جنسية وهو وجوب الوجود، فذلك أيضاً تبطله هذه الآية؛ لأنه يكون له جنس وفصل، ويكون وجوده متولداً من الازدواج الحاصل بين جنسه الذي يكون كالأم، وفصله الذي يكون كالأب، لكنه غير متولد أيضاً يبطله أول السورة، فإن كل ما كانت ماهيته ملتئمة من الجنس والفصل لم تكن هويته لذاته، لكنه هو هو لذاته»[(٢)].

وهذا التفسير لمعنى الوحدانية ذكره الآلوسي[(٣)]، وابن عاشور[(٤)]، عن ابن سينا أيضاً، وما ذُكِر يغنينا عن إعادته. وأشار الرازي إلى هذا المعنى،

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص: ١١١.

(٢) تفسير سورة الإخلاص: ١١٢.

(٣) انظر: روح المعاني: ١٥ / ٥١٠.

(٤) انظر: التحرير والتنوير: ٣٠ / ٦١٤.

فذكر في بداية تفسيره لهذه السورة أن قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ ثلاثة ألفاظ، وكل واحد منها إشارة إلى مقام من مقامات الطالبين:

فالمقام الأول: مقام المقربين، وهو أعلى مقامات السائرين إلى الله، وهؤلاء هم الذين نظروا إلى ماهيات الأشياء وحقائقها من حيث هي هي، فما رأوا موجوداً سوى الله؛ لأن الحق هو الذي لذاته يجب وجوده، وأما ما عداه فممكن لذاته، والممكن لذاته إذا نُظِر إليه من حيث هو هو كان معدوماً، فهؤلاء لم يروا موجوداً سوى الحق ـ سبحانه وتعالى ـ.

والمقام الثاني: مقام أصحاب اليمين، الذين شاهدوا الحق ـ سبحانه وتعالى ـ موجوداً، وكذا شاهدوا الخلق أيضاً موجوداً، فحصلت كثرة في الموجودات، فلم يكن «هو» كافياً في الإشارة إلى الحق، بل لابد من مميز، فاحتاجوا إلى أن يقرنوا لفظة الله بلفظة هو.

والمقام الثالث: مقام أصحاب الشمال، الذين يجوزون أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، فقرن لفظ الأحد بما تقدم، رداً عليهم وإبطالاً لمقالتهم[1].

وواضح في هذا التفسير أثر الفلسفة، فقد تحدث عن الماهية والوجود، والواجب والممكن، والوحدة والكثرة، وهذه كلها مصطلحات فلسفية أبرزها في هذا التفسير. ثم أضاف قائلاً: والمراد من الأحدية: «كون تلك الحقيقة في نفسها مفردة منزهة عن أنحاء التركيب؛ وذلك لأن كل ماهية مركبة فهي مفتقرة إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فكل

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٢ / ١٧٩، وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٥٦٥، وإسماعيل حقي: روح البيان: ١٠ / ٥٣٧.

مركب فهو ممكن لذاته، فالإله الذي هو مبدأ لجميع الكائنات ممتنع أن يكون ممكناً، فهو في نفسه فرد أحد وإذا كان أحداً وجب أن يكون واحداً؛ إذ لو فُرض موجودان واجبا الوجود لاشتركا في الوجوب ولتمايزا في التعيين، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فكل واحد منهما مركب، فثبت أن كونه أحداً يستلزم كونه واحداً»[١].

واختصر البيضاوي هذا المعنى، فذكر أن كلمة «أحد» تدل على مجامع صفات الجلال ويريد بصفات الجلال الصفات السلبية، إذ الواحد الحقيقي ما يكون منزه الذات عن أنحاء التركيب والتعدد وما يستلزم أحدهما، كالجسمية والتحيز والمشاركة في الحقيقة وخواصها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للألوهية[٢].

وفرَّق القاشاني بين الأحد والواحد، فذكر أن الأحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها، أي: حقيقة محضة، والواحد هو الذات مع اعتبار كثرة الصفات، والكثرة الاعتبارية ليست بشيء في الحقيقة، وإنما هي كثرة باعتبار العقل؛ لأنه يرى أن الصفات هي عين الذات، فليست هناك كثرة في الحقيقة، فالواحدية هي بعينها الأحدية بحسب الحقيقة، كتوهم القطرات في البحر مثلاً[٣].

وهذا كلام متناقض، يهدم بعضه بعضاً، حيث فرَّق أولاً بين الأحدية والواحدية، ثم عاد فقال: والواحدية هي بعينها الأحدية، ويرى أن حقيقته تعالى حقيقة محضة، ثم يعود فيقول: والواحد هو الذات مع اعتبار كثرة

(١) مفاتيح الغيب: ٣٢ / ١٨٠.

(٢) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٥٤٩. وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١/ ٥٦٥

(٣) انظر: تفسير القاشاني(المنسوب لابن عربي): ٢ / ٤٢٣.

الصفات، ويظهر هذا التناقض بوضوح أكثر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾. حيث قال: «﴿لَمْ يَلِدْ﴾ إذ معلولاته ليست موجودة معه، بل به، فهي به هي، وبنفسها ليست شيئاً، ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ لصمديته المطلقة، فلم يكن محتاجاً في الوجود إلى شيء، ولما كانت هويته الأحدية غير قابلة للكثرة والانقسام، ولم يمكن مقارنة الوحدة الذاتية لغيرها، إذْ ما عدا الوجود المطلق ليس إلا لعدم المحض، فلا يكافئه أحد ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ إذ لا يكافىء العدم الصرف الوجود المحض»[١].

ثم ذكر الرازي أن قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ يشير إلى كونه واحداً، بمعنى نفي الشركاء والأنداد والأضداد، والأحدية والصمدية يوجبان نفي الولدية والمولودية، فقال تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[٢]. ورأى أن مقام الأحدية والصمدية متفق عليهما بين أرباب الملل والفلاسفة، أما فيما وراء هذا فقد حصل الاختلاف بينهما، فالفلاسفة قالوا: إنه يتولد عن واجب الوجود عقل، وعن العقل عقل آخر ونفس وفلك، وهكذا على هذا الترتيب حتى ينتهي إلى العقل العاشر الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر، فعلى هذا القول يكون واجب الوجود قد ولد العقل الأول، والحق ـ عز وجل ـ نفى الوالدية أولاً، فلم يلد العقول والنفوس، ثم الذي يدبر أموركم وعالمكم ليس مولوداً من شيء آخر، فلا والد ولا مولود، ولا مؤثر إلا الواحد ـ سبحانه وتعالى ـ[٣].

ثم فسّر قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ بأن شيئاً من الموجودات

---

(١) المصدر السابق: ٢ / ٤٢٤.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٢ / ١٨٢.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٣٢ / ١٨٤. وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٥٦٨.

يمتنع أن يكون مساوياً له في شيء من صفات الجلال والعظمة، أما الوجود فلا مساواة فيه؛ لأن وجوده من مقتضيات حقيقته، فإن حقيقته غير قابلة للعدم من حيث هي هي، وأما سائر الحقائق فإنها قابلة لعدم[١].

وبهذا تتضح المقاربة بين تفسير الرازي لهذه السورة وتفسير ابن سينا، ويلاحظ هنا أن الرازي وإن تحدث حديث الفلاسفة عن وحدانية الباري ـ عز وجل ـ غير أنه لم يوافقهم في كل شيء، وخاصة في نظرية الفيض، فقد رفضها وردَّ عليها. وقد أفرد الرازي في كتابه **«أسرار التنزيل وأنوار التأويل»** فصلاً خاصاً في إقامة الأدلة العقلية والنقلية على أن الله ـ عز وجل ـ واحد لا شريك له، وسيأتي معنا ذكر بعض هذه الأدلة من خلال عرض آيات التوحيد[٢].

وأما الآلوسي فقد ردد قول ابن سينا نفسه، فرأى أن من أول السورة إلى قوله تعالى: ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ في بيان ماهيته تعالى ولوازم ماهيته، ووحدة حقيقته، وأنه غير مركب أصلاً، ومن قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ إلى آخر السورة في بيان أنه لا موازي له في الوجود، وبهذا المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته ـ عز وجل ـ[٣].

وذكر الرازي عند تفسيره لقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]. أن الأشياء التي يصدق عليها أنها واحد مشتركة في مفهوم الوحدانية، ومختلفة في خصوصيات ماهياتها، ولفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى أنه واحد، وهذا هو الاسم، وتارة يفيد معنى

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٢ / ١٨٥.

(٢) انظر: أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ١٦٧.

(٣) انظر: روح المعاني: ١٥ / ٥١٦، وراجع: ابن سينا: تفسير سورة الإخلاص: ١١٣.

أنه واحد حين ما يحصل نعتاً لشيء آخر، وهذا معنى كونه نعتاً. وعرَّف الواحد بأنه الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له إنه واحد، فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان إلى إنسانين، بل قد ينقسم إلى الأبعاض والأجزاء، وهكذا فلا شيء في الموجودات ينفك عن الوحدة حتى العدد، فإن العشرة الواحدة يعرض لها الوحدة من حيث هي عشرة واحدة، فإن قلت: عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة، ولأجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود، فظن أن كل موجود لما صدق عليه أنه واحد كان وجوده نفس وحدته، والحق أنه ليس كذلك؛ لأن الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير، والمنقسم إلى شيء مغاير لما به الانقسام[1]. ثم قال: والواحد الحق ـ سبحانه وتعالى ـ واحد باعتبارين: **أحدهما** أن ذاته ليست مركبة من اجتماع أمور كثيرة، **والثاني**: أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود، وفي كونه مبدأ لجميع الممكنات. وهذا ما قال به كلٌ من الفارابي[2] وابن سينا[3].

ثم برهن على وحدانيته تعالى بأنه لو كان واجب الوجود مركباً لافتقر في تحققه إلى تحقق أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فإذن واجب الوجود لا يكون كذلك، بل حقيقته أحدية فردية، لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، لا كثرة مقدارية كما تكون للأجسام، ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٤ / ١٨٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢/ ١٧٨، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٥٧.

(٢) انظر: رسائل الفارابي (كتاب الفصوص): ٤، والثمرة المرضية (عيون المسائل): ٥٦.

(٣) انظر: الشفاء (الإلهيات): ٢/ ٣٥٠، والإشارات والتنبيهات: ٣/ ٤٤.

من الفصل والجنس، أو الشخص المتركب من الماهية والتشخيص[١].

ورأى الآلوسي أن هذا النحو من الاستدلال مما ذهب إليه الحكماء، وذكر ما ذكره الرازي أيضاً[٢]. وبعد هذا التفسير أثار الرازي عدة شبهات، منها:

أولاً: إذا كانت صفات الله ـ عز وجل ـ أموراً زائدة على ذاته قائمة بذاته، والإله عبارة عن مجموع الذات والصفات، فقد عاد القول إلى أن حقيقته مركبة، فكيف القول فيه؟ والجواب عن ذلك أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها، ثم بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك الصفات، وهذا مما لا امتناع فيه عند العقل.

ثانياً: إذا كانت الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بها، وحقيقة الحق واحدة، فهناك أمور ثلاث: تلك الحقيقة، وتلك الواحدية، وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية، فأين التوحيد؟ والجواب عن ذلك أن هذا حق، ولكن فرق بين النظر إليه من حيث إنه هو وبين النظر إليه من حيث إنه محكوم عليه بأنه واحد، فالنظر إلى الأول أي من حيث هو مع ترك الالتفات إلى أنه واحد فهناك تتحقق الوحدة، فإن العقل ما دام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة.

ثالثاً: إن تلك الذات بوجودها تشارك سائر الموجودات وبماهيتها تمتاز عن سائر الموجودات، فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية، وكذا القول في وجوبها، فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات؛

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٤ / ١٨٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١٧٨/٢.

(٢) انظر: روح المعاني: ٩ / ٢٦.

لأن الوجوب صفة لانتساب الموضوع إلى المحمول بالموصوفية، والانتساب مغاير بين الشيئين، فلأن تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى، فهناك أمران: الذات مع الوجوب، والذات مع الموصوفية بذلك الوجوب. والجواب عن ذلك هو جواب الشبهة السابقة[1].

ويلاحظ أن عرض الرازي لهذه الشبه جاء أقوى من رده عليها، فرده الأول ـ وهو الصفات من لوازم الذات توجد بعد وجود الذات، وهذا لا امتناع فيه عند العقل ـ كان رداً فلسفياً موافقاً لابن سينا فيما قاله، حيث قال ابن سينا: «نعني بقولنا: إنه وحداني الذات لا يتكثر، أنه كذلك في ذاته، ثم إن تبعته إضافات إيجابية وسلبية كثيرة، فتلك لوازم للذات، معلولة للذات، توجد بعد وجود الذات، وليست مقومة للذات، ولا أجزاء لها»[2]. وأكد الرازي هذا المعنى في قوله: «وليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلاً لها، ولا أيضاً بحسب كون ذاته مستكملة بها؛ لأنا بينا أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات، فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصاً لذاته، مستكملاً بالممكن لذاته وهو محال، بل ذاته مستكملة لذاته، ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه»[3]. وأما ردُّه الثاني والثالث فكان ردّاً صوفياً غير مستند إلى حجة عقلية.

إذن: لم يبين صراحة أن الصفات زائدة على الذات، بل اكتفى بأنها من لوازم الذات كما قال الفلاسفة.

وذكر أنه لما قال الله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ أمكن أن يخطر ببال

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٤ / ١٨٩.

(٢) الشفاء (الإلهيات): ٢ / ٣٤٤.

(٣) مفاتيح الغيب: ٤ / ١٩٠.

أحد أن يقول: هب أن إلهنا واحد، فلعل إله غيرنا مغاير لإلهنا، فأزال الله ـ عز وجل ـ هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فدل هذا القول على النفي العام الشامل، ويكون إجراء الكلام على ظاهره من غير حاجة إلى الإضمار ألبتة[1].

ورأى صدر المتألهين الشيرازي أن الوحدة لازمة لكل حقيقة ولكل ماهية، والكثرة أمر لاحق لها من الخارج، وأحق الأشياء بالوحدة نفس الواحد بما هو واحد، الذي صدق الواحد عليه بالضرورة الأزلية، فهو الواحد الحقيقي الذاتي الأزلي، ثم الوحدات الحقيقية العارضة للبسائط أو للمركبات من جهة صورتها الطبيعية التي هي جهة وحدتها، ثم الأمور التي لها كثرة حقيقية ولها وحدة جمعية اشتراكية من جهة أخرى، والأحق بالوحدة من أقسام الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم هو ما لا ينقسم أصلاً لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل، ولا ينفصل وجوده عن ماهيته[2].

والواحد الحق لكونه مبدأ سلسلة الممكنات يجب أن يكون وحدته هي الوحدة الحقيقية بالمعنى الأخص، بمعنى أن ذاته نفس حقيقة الوحدة[3]. ولما تحقق كونه تعالى واحداً بنفس ذاته فيلزم من ذلك أنه لا مماثل له في ذاته ولا مجانس له في حقيقته، ولا مشابه له في صفاته، ولا مقارن ولا مكافئ ولا مساوي ولا مطابق ولا مناسب[4].

وتبعه الطباطبائي في هذا الرأي، حيث ذكر أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ لا يقبل بذاته المتعالية الكثرة بوجه من الوجوه، فهو أحدي الذات، لا ينقسم

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٤ / ١٩٢.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٥٨.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٥ / ٦٢.

(٤) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٦٧.

لا في خارج، ولا في وهم، ولا في عقل، فلا يتجزأ في ذاته إلى شيء، ولا يجوز أن يضاف إليه شيء فيصير اثنين أو أكثر، ولا منعوت بكثرة في ذات، أو اسم، أو صفة، فهو واحد في ذاته، لكن لا بالوحدة العددية التي لسائر الأشياء المتكون منها الكثرات، كيف وهذه الوحدة العددية والكثرة المتألفة منها كلتاهما من آثار صنعه وإيجاده، فكيف يتصف بما هو من صنعه[1]؟

ورأى أن في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[2]. من التأكيد في إثبات التوحيد ما ليس في غيره، حيث سيق الكلام بأسلوب النفي والاستثناء، ثم أدخل «مِنْ» على النفي لإفادة تأكيد الاستغراق، ثم جيء بالمستثنى وهو قوله: ﴿إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ بالتنكير المفيد للتنويع، فالمعنى: ليس في الوجود شيء من جنس الإله أصلاً إلا إله واحد، نوعاً من الوحدة لا يقبل التعدد أصلاً، لا تعدد الذات ولا تعدد الصفات، لا خارجاً ولا فرضاً، ولو قيل: وما من إله إلا الله الواحد لم يدفع به قول النصارى إن الله ثالث ثلاثة، فإنهم لا ينكرون الوحدة فيه تعالى، وإنما يقولون: إنه ذات واحدة لها تعين بصفاتها الثلاث، وهي واحدة في حين أنها كثيرة حقيقة، ولا يندفع ما احتملوه من المعنى إلا بإثبات وحدة لا تتألف منها كثرة أصلاً، وهو الذي يتوخاه القرآن الكريم بقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[3].

فالقرآن الكريم ينفي الوحدة العددية عن الإله جل ذكره، فإن هذه الوحدة لا تتم إلا بتميز هذا الواحد من ذلك الواحد بالمحدودية التي تقهره،

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٦ / ٧٠.

(٢) سورة المائدة: الآية: ٧٣-٧٤. الآية: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٦ / ٧١.

مثال ذلك ماء الحوض إذا فرقناه في آنية كثيرة، كان ماء كل إناء ماء واحداً غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر، وإنما صار ماء واحداً يتميز عما في الآخر، لكون ما في الآخر مسلوباً عنه غير مجتمع معه، فمحدودية الوجود هي التي تقهر الواحد العددي على أن يكون واحداً، ثم بانسلاب هذه الوحدة من بعض الجهات تتألف كثرة عددية. وإذ كان الله ـ عز وجل ـ قاهراً غير مقهور، وغالباً لا يغلبه شيء ألبتة،لم تتصور في حقه وحدة عددية ولا كثرة عددية. فالقرآن الكريم ينفي كل وحدة مضافة إلى كثرة مقابلة لها سواء كانت وحدة عددية كالفرد الواحد من النوع الذي لو فرض بإزائه فرد آخر كانا اثنين، فإن هذا الفرد مقهور بالحد الذي يحده به الفرد الآخر المسلوب عنه المفروض قباله، أو كانت وحدة نوعية، أو جنسية، أو أي وحدة كلية مضافة إلى كثرة، كالإنسان الذي هو نوع واحد مضاف إلى الأنواع الكثيرة الحاصلة منه، ومن الفرس والبقر والغنم وغيرها، فإنه مقهور بالحد الذي يحده به ما يناظره من الأنواع الأخر، وإذا كان تعالى لا يقهره شيء في شيء ألبتة من ذاته ولا صفته ولا فعله، وهو القاهر فوق كل شيء، فليس بمحدود في شيء يرجع إليه[(١)].

فهذا المعنى هو الذي ينفي عنه تعالى الوحدة العددية، إذ لو كان واحداً عددياً أي: موجوداً محدوداً منعزل الذات عن الإحاطة بغيره من الموجودات، صح للعقل أن يفرض مثله، سواء كان جائز التحقق في الخارج أو غير جائز التحقق، وصح عند العقل أن يتصف بالكثرة بالنظر إلى نفسه، وإن فرض امتناعه في الواقع، وليس كذلك، فهو تعالى واحد بمعنى أنه لا يُحَد بحدٍّ حتى يمكن فرض ثان له فيما وراء ذلك الحد، وهذا معنى قوله

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٦ / ٨٧.

تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤]. فإن لفظ أحد إنما يستعمل استعمالاً يدفع إمكان فرض العدد، وهذا الإثبات من غير نفي ولا تقييد بإضافة أو وصف، يفيد أن هويته تعالى بحيث يدفع فرض مَنْ يماثله في هويته بوجه، سواء كان واحداً أو كثيراً، فهو محال بحسب الفرض الصحيح مع قطع النظر عن حاله بحسب الخارج، ولذلك وصف الله تعالى نفسه أولاً بأنه صمد، وهو المصمت الذي لا جوف له ولا مكان خالياً فيه، وثانياً بأنه لم يلد، وثالثاً بأنه لم يولد، ورابعاً بأنه لم يكن له كفواً أحد، وكل هذه الأوصاف مما يستلزم نوعاً من المحدودية والانعزال، فلا كثرة ولا تمايز لا في الذات ولا في الصفات، وكل ما فرض من شيء في هذا الباب كان عين الآخر لعدم الحد، فذاته تعالى عين صفاته، وكل صفة مفروضة له عين الأخرى[1]. وهذا هو كلام الفلاسفة الذي سبق ذكره والتعليق عليه.

إذن: فوحدته تعالى وحدة غير عددية؛ لأن إثبات وجوده عين إثبات وحدته، فلو كانت هذه الوحدة عددية لكانت غير الذات، والفطرة الداعية إلى توحيد الإله وإن كانت تدعو إلى إله واحد غير محدود العظمة والكبرياء ذاتاً وصفة، غير أن أُلفة الإنسان وأُنسه في ظرف حياته بالآحاد العددية من جانب، وبلاء المليين بالوثنيين وغيرهم لنفي تعدد الآلهة من جانب آخر، سجل عددية الوحدة، وجعل حكم الفطرة المذكورة كالمغفول عنه، ولذلك ترى المأثور من كلمات الفلاسفة يعطي الوحدة العددية، حتى صرَّح بها مثل ابن سينا في كتاب الشفاء[2]، وأما أهل الكلام من الباحثين فاحتجاجاتهم

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٦ / ٨٩.

(٢) انظر: الشفاء (الإلهيات): ١ / ١٠٤ وما بعدها.

على التوحيد لا تعطي أزيد من الوحدة العددية أيضاً، في حين أن هذه الحجج مأخوذة من الكتاب العزيز عامة[١].

وبهذا التفسير لوحدانية الله ـ عز وجل ـ أبرز الطباطبائي برهانية الآيات الكريمة في الاستدلال أكثر مما أبرزه الفلاسفة أنفسهم، ورأى أن وحدته تعالى وحدة غير عددية، فوجوده تعالى عين وحدته، وعين صفاته، فليس هناك كثرة لا في الذات ولا في الصفات، وهذا غلو في التنزيه، وخوض في غيب لا يعلمه إلا الله ـ سبحانه وتعالى ـ .

وبعد أن حكم ـ سبحانه وتعالى ـ بالوحدانية في قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]. أعقب ذلك بذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي يمكن أن يستدل بها على وجوده أولاً وعلى **توحيده وبراءته عن الأضداد والأنداد**[٢]. فقال الله ـ عز وجل ـ : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]. فدلالة هذه الآيات على وجود الإله ووحدته من وجوه كثيرة يطول شرحها مفصلاً، والكلام المجمل أنها أمور ممكنة، وجد كل منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة، وأنحاء مختلفة، إذ كان من الجائز مثلاً أن لا تتحرك السموات وأن تتحرك بعكس حركاتها، فلا بد لها من موجد قادر حكيم يوجدها على ما تستدعيه حكمته وتقتضيه مشيئته، متعالياً عن معارضة غيره، إذ لو كان معه إله يقدر على ما يقدر عليه الآخر، فإن توافقت

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٦ / ١٠٢، ١٠٤.

(٢) انظر: الشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ٢ / ٥٧.

إرادتهما فالفعل إن كان لهما لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، وإن كان لأحدهما لزم ترجيح الفاعل بلا مرجح، وعجز الآخر المنافي لآلهيته، وإن اختلفت لزم التمانع والتطارد[(١)].

ورأى الرازي عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿۞ وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ فَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ﴾ [النحل: ٥١]. أن القول بوجود إلهين قول مستقبح في العقول، لأنه لو فرضنا موجودَين واجبي الوجود لكانا مشتركين في الوجوب الذاتي، ومتباينين بالتعين، وما به المشاركة غير ما به المباينة، فكل واحد منهما مركب من جزأين، وكل مركب فهو ممكن، فثبت أن القول بأن واجب الوجود أكثر من واحد ينفي القول بكونهما واجبي الوجود، فهو إله واحد ـ سبحانه وتعالى ـ[(٢)].

وقال ابن رشد عن هذه الآية: «فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع؛ وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان، كل واحد منهما فعله فعل صاحبه أنه ليس يمكنه أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب ضرورة إن فعلا معاً أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عاطلاً، وذلك منتف في صفة الآلهة، فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة»[(٣)].

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٤ / ١٩٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢ / ١٨٣، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٢٤٦، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٣٩٨. وقال البيضاوي: «وفي الآية تنبيه على شرف علم الكلام وأهله، وحث على البحث والنظر فيه». أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٢٤٧.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٠ / ٤٩، وراجع: ٤ / ٢٥.

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٥٥.

فابن رشد يرى في هذا النص أن دلالة الوحدانية مغروزة في النفس بالطبع، وكأنه يستدل بدليل الفطرة على وحدانية الله تعالى، وقد سبق الحديث عن الفطرة كدليل على إثبات وجود الله تعالى.

وذكر الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾ [البقرة: ١١٦]. أن الاستدلال بهذه الآية على وحدانية الله تعالى من وجوه:

أولاً: أن كل ما سوى واجب الوجود ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته مُحْدَث، وكل مُحْدَث فهو مخلوق لواجب الوجود، والمخلوق لا يكون ولداً، وبيانه: أنا لو فرضنا موجودين واجبين لذاتهما لاشتركا في وجوب الوجود، ولامتاز كل واحد منهما عن الآخر بما به التعين، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم تركب كل واحد منهما من قيدين، وكل مركب مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فيكون كل واحد من الموجودين الواجبين لذاتهما ممكناً لذاته، وهذا خلف، فإذن: واجب الوجود ليس إلا الواحد، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر إليه.

ثانياً: الولد إما أن يكون قديماً أو مُحْدَثاً، فإن كان قديماً لم يكن الحكم بجعل أحدهما ولداً والآخر والداً أولى من العكس، ويكون حكماً من غير دليل، وإن كان حادثاً كان مخلوقاً لذلك القديم، فلا يكون ولداً له[1].

ومعنى قوله تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾ أي: منقادون لا يمتنعون عن مشيئته وتكوينه، وهذا يستلزم الحدوث والإمكان المنافي للوجوب الذاتي، فكل من كان متصفاً بهذه الصفة لا يكون والداً؛ لأن من حق الولد أن يشارك

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٤ / ٢٥، و٢٢ / ١٥٢.

والده في الجنس، لكونه بعضاً منه وإن لم يماثله[1]. وذكر بعض المفسرين عند تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [الزمر: ٤]. أن الله ـ عز وجل ـ أراد بهذه الآية إبطال قول المشركين بطريق برهاني، وهو صورة قياس استثنائي، فلو أراد الله تعالى أن يتخذ ولداً لاصطفى لأجل الاتخاذ مما يخلق ما يشاء، لكنه ما اصطفى، ينتج أنه لم يرد ذلك، أما الشرطية فظاهرة بعد تسليم كمال قدرته[2].

قال الآلوسي: «لو أراد الله سبحانه اتخاذ الولد لامتنعت تلك الإرادة لتعلقها بالممتنع، أعني الاتخاذ، لكن لا يجوز للباري إرادة ممتنعة؛ لأنها ترجح بعض الممكنات على بعض، وأصل الكلام لو اتخذ الولد لامتنع لاستلزامه ما ينافي الألوهية، فعدل إلى لو أراد الاتخاذ لامتنع أن يريده ليكون أبلغ وأبلغ، ثم حذف هذا الجواب وجيء بدله لاصطفى تنبيهاً على أن الممكن هذا لا الأول، وإنه لو كان هذا من اتخاذ الولد في شيء لجاز اتخاذ الولد عليه سبحانه وتعالى شأنه عن ذلك، فقد تحقق التلازم، وحق نفي اللازم وإثبات الملزوم، دون صعوبة»[3].

وقد انتقد الطباطبائي هذا التفسير، فذكر أن الآلوسي قد أغرب في تقريب حجة الآية، وكأن هذا التفسير مأخوذ من قول الزمخشري في تفسير الآية، حيث قال: «يعني لو أراد اتخاذ الولد لامتنع ولم يصح لكونه محالاً،

---

(١) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٢١٠، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٣٦٥.

(٢) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٩ / ٤٦٩، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١٧/ ٢٣٦.

(٣) روح المعاني: ١٢ / ٢٢٧.

ولم يتأت إلا أن يصطفي من خلقه بعضه، ويختصهم ويقربهم، كما يختص الرجل ولده ويقربه، وقد فعل ذلك بالملائكة، فافتتنتم به وغركم اختصاصه إياهم، فزعمتم أنهم أولاده، جهلاً منكم به، وبحقيقته المخالفة لحقائق الأجسام والأعراض، كأنه قال: لو أراد اتخاذ الولد لم يزد على ما فعل من اصطفاء ما يشاء من خلقه وهم الملائكة، لكنكم لجهلكم به حسبتم اصطفاءهم اتخاذهم أولاداً، ثم تماديتم في جهلكم وسفهكم فجعلتموهم بنات، فكنتم كذابين كفارين مبالغين في الافتراء على الله وملائكته غالين في الكفر»[(١)]. وسياق الآية لا يلائم هذا البيان[(٢)].

ورأى الآلوسي أن اتخاذ الولد يقتضي تبعضاً، وانفصال شيء من شيء، وكذا يقتضي المماثلة بين الولد والوالد، والوحدة الذاتية الحقيقية الواجبة له تعالى بالبراهين القطعية العقلية، تأبى التبعض والانفصال إباء ظاهراً؛ لأنهما من خواص الكم، وقد اعتبر في مفهوم الوحدة الذاتية سلبه، فتأبى الاتخاذ المذكور لاستلزامها التركب الخارجي، والحكماء والمتكلمون مجمعون على استحالته في حقه تعالى[(٣)].

ثم رأى أن قهاريته تعالى في قوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ تقتضي كمال الغنى، وكمال الغنى يقتضي كمال التجرد، الذي هو البساطة من كل الوجوه، فلا يكون هناك جنس وفصل ومادة وصورة وأعراض وأبعاض إلى غير ذلك، مما يخل بالبساطة الكاملة الحقيقية، واتخاذ الولد لما فيه من الانفصال والمثلية مخل بتلك البساطة[(٤)]. وواضح أن مراده بالبساطة هنا

---

(١) الكشاف: ٤ / ١٠٨.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٧ / ٢٣٦.

(٣) انظر: روح المعاني: ١٢ / ٢٢٨.

(٤) انظر: روح المعاني: ١٢ / ٢٢٨.

المعنى الفلسفي لها، فيرى أن الذات الإلهية بسيطة من كل وجه، كما قالت الفلاسفة، وإلى قريب من هذا ذهب بعض المفسِّرين[١].

وهذا الرأي يؤدي في النهاية إلى نفي الصفات، ويؤكد هذا قول الفلاسفة: إن الصفات هي عين الذات، ولكنْ هؤلاء المفسِّرون وإن ذهبوا مذهب الفلاسفة في تنزيه الله تعالى من كل وجه، غير أنهم لم يوافقوهم في أن الصفات عين الذات، بل أثبتوا الصفات لله ـ سبحانه وتعالى ـ صراحة، كما سنرى عند الحديث عن صفات الثبوت، إن شاء الله تعالى.

وقد كرر الآلوسي الاستدلال بالقياس الاستثنائي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. فذكر أن هذه الآية أشارت كما قال غير واحد إلى دليل عقلي على نفي تعدد الآلهة، وهو قياس استثنائي، استثني فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم، فكأنه قيل: لو تعدد الإله في العالم لفسد، لكنه لم يفسد، ينتج أنه لم يتعدد الإله[٢]. ويُلاحظ في هذا التفسير أثر المنطق، وسيمر معنا مثل هذا في مواضع متفرقة في هذا البحث.

وذكر عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]. أن هذه الآية برهان نير على توحيده تعالى، فواجب الوجود جلَّ عن كل كثرة، أما كثرة المقومات أو الأجزاء الكمية فبينة الانتفاء؛ لإيذانها بالإمكان، وأما التعدد مع الاتحاد في الماهية فكذلك؛

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٦ / ٢٤٢، ٥٠٥، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٤ / ٥٠٥، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٩ / ٤٦٩، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٧ / ٢٤٢.

(٢) انظر: الآلوسي: روح المعاني: ٩ / ٢٤.

للافتقار إلى المميز، ولا يكون مقتضى الماهية لاتحادهما فيه، فيلزم الإمكان[١]. وقد رأى ابن رشد ـ من قبل ـ أن الله تعالى ردَّ بهذه الآية على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال، فيلزم عن ذلك ألا يكون عنها موجود واحد، ولما كان العالَم واحداً وجب ألا يكون موجوداً عن آلهة متفننة الأفعال[٢].

ورأى كثير من المفسِّرين عند تفسيرهم لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. أن هذه الآية تشير إلى دليل التمانع، وخلاصته أنه لو كان هناك إلهان فإما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا على الشيء الواحد فأوجداه، فيلزم ذلك اجتماع المؤثرين أو العلتين على محل واحد، وهو محال، وإن اختلفا فأراد أحدهما وجوده على نحو، وأراد الآخر وجوده على نحو آخر، لزم التمانع والتطارد، لعدم المرجح فيلزم عجزهما، وإن كان لأحدهما، لزم ترجيح الفاعل بلا مرجح، وعجز الآخر المنافي لإلهيته، والعجز مناف للألوهية بديهة[٣].

ورأى الطباطبائي أن برهان هذه الآية على الوحدانية أنه لو فُرِضَ للعالَم آلهة فوق الواحد لكانوا مختلفين ذاتاً متباينين حقيقة، وتباين حقائقهم يقضي بتباين تدبيرهم، فتتفاسد التدبيرات، لكن النظام الجاري نظام واحد

---

(١) انظر: روح المعاني: ٩ / ٢٥٩.

(٢) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٥٦.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٥١، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٨ / ٢٠، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٢٤٦، ٣ / ٤٩٤، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٣ / ٢٥٥، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٦ / ٦١، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٤٣٢، ٢٥/٩، ٢٥٩. وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٣٩/١٧.

متلائم الأجزاء في غاياتها، فليس للعالَم آلهة فوق الواحد، وهو المطلوب[١]. فالطباطبائي يستدل هنا بالنظام السببي الكوني على أن وراء هذا إله واحد، يرجع إليه التدبير، ولو كان هناك أكثر من إله لما كان هذا النظام الجاري على نظام واحد.

ثم أثار سؤالاً وأجاب عنه، فذكر أنه إن قيل: إن تزاحم الأسباب والعلل وتأثيرها في المواد، يكفي في تحقق الفساد، فالجواب أن العلل والأسباب الراسمة لهذا النظام العام على اختلافها وتمانعها وتزاحمها لا يبطل بعضها فعالية بعض، بمعنى أن ينتقض بعض القوانين الكلية الحاكمة في النظام ببعض، فمثل تزاحم الأسباب كمثل تنازع حال كفتي الميزان المتنازعتين بالارتفاع والانخفاض، فإنهما في عين اختلافهما متحدان في تحصيل ما يريده صاحب الميزان، ويخدمانه في سبيل غرضه وهو تعديل الوزن بواسطة اللسان[٢].

ثم بنى على هذا السؤال سؤالاً آخر فقال: «فإن قلتَ: آثار العلم والشعور مشهودة في النظام الجاري في الكون، فالرب المدبر له يدبره عن علم، وإذا كان كذلك فلِمَ لا يجوز أن يُفرض هناك آلهة فوق الواحد يدبرون أمر الكون تدبيراً تعقلياً، وقد توافقوا على أن لا يختلفوا ولا يتمانعوا في تدبيرهم حفظاً للمصلحة». وأجاب قائلاً: «هذا غير معقول، فإن معنى التدبير التعقلي عندنا هو أن نطبق أفعالنا الصادرة منا على ما تقتضيه القوانين العقلية الحافظة لتلائم أجزاء الفعل وانسياقه إلى غايته، وهذه القوانين العقلية مأخوذة من الحقائق الخارجية والنظام الجاري فيها الحاكم عليها، فأفعالنا

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٤ / ٢٦٧.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٤ / ٢٦٨.

التعقلية تابعة للقوانين العقلية وهي تابعة للنظام الخارجي، لكن الرب المدبر للكون فعله نفس النظام الخارجي المتبوع للقوانين العقلية، فمن المحال أن يكون فعله تابعاً للقوانين العقلية وهو متبوع»[(١)].

وقد ضعَّف ابن رشد هذا الدليل، ووجه الضعف الذي يراه في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف، فإذا اتفقا على صناعة العالم فيقال: إن أفعالهما كانت تتعاون لورودها على محل واحد، إلا أن يقول قائل: فلعل هذا يفعل بعضاً والآخر بعضاً، أو يفعلان على المداولة، فهذا التشكيك لا يليق بالجمهور، والجواب في هذا أن يقال: إن الذي يقدر على صنع البعض يقدر على صنع الكل، فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء، وأما التداول فهو نقص في حق كلٍّ واحد منهما[(٢)].

ويبدو أن انتقاد ابن رشد لدليل التمانع فيه تكلُّف، فالمتكلمون اعتبروا الاتفاق قبل الاختلاف فقالوا: لو كان هناك إلهان فإما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا على الشيء الواحد فأوجداه فيلزم ذلك اجتماع المؤثرين أو العلتين على محل واحد وهو محال، إلى آخر ما قالوه، ولهذا أرى أن انتقاده لهم إنما كان لكثرة تقسيماتهم التي لا تناسب الجمهور، فأراد ابن رشد أن يقدم هذا الدليل للجمهور على أبسط شكل ممكن، والله أعلم. قال الآلوسي: «إياك أن تقنع بجعلها حجة إقناعية كما ذهب إليه كثير، فإن هذا المطلب الجليل أجل من أن يكتفى فيه بالإقناعات المبنية على الشهرة والعادة»[(٣)].

---

(١) المصدر السابق: ١٤ / ٢٦٨.

(٢) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٥٧.

(٣) انظر: روح المعاني: ٩ / ٢٧.

وفي ختام هذا الحديث عن وحدانية الله تعالى جدير بالذكر أن نقف عند بيان أثر المنطق كعلم من علوم الفلسفة في التفسير، وسنقف عند مثالين، الأول أختاره من تفسير الرازي والثاني من تفسير الآلوسي.

فأما الرازي فقد ذكر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١]. أن الناس ظنوا أن هذه الآية لو أجريناها على ظاهرها، فإنه يقتضي وقوع الشك في إثبات ولد لله تعالى، وذلك محال، فلا جرم افتقروا إلى تأويل الآية، ورأى أنه ليس في ظاهر اللفظ ما يوجب العدول عن الظاهر، فقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ قضية شرطية، والقضية الشرطية مركبة من قضيتين خبريتين، أُدْخِل على إحداهما حرف الشرط وعلى الأخرى حرف الجزاء، فحصل بمجموعها قضية واحدة، فهذا القول قضية مركبة من قضيتين: الأولى قوله: ﴿إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ﴾، والثانية قوله: ﴿فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾، ثم أدخل حرف الشرط وهو لفظة ﴿إِنْ﴾ على القضية الأولى، وحرف الجزاء وهو الفاء على القضية الثانية، فحصل من مجموعها قضية شرطية حقة، جملة الشرط «كان للرحمن ولد»، وجزاء الشرط «أنا أول العابدين»[1].

وبعد هذا بيَّن أقسام القضية الشرطية وهي أربعة أقسام، فقال: «القضية الشرطية الحقة قد تكون مركبة من قضيتين حقيتين، أو من قضيتين باطلتين، أو من شرط باطل وجزاء حق، أو من شرط حق وجزاء باطل، فأما القسم الرابع وهو أن تكون القضية الشرطية الحقة مركبة من شرط حق وجزاء باطل، فهذا محال»[2].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٧ / ٢٣٠.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٧ / ٢٣٠.

ثم قال: إذا عرفت هذا الأصل فلنرجع إلى الآية، فنقول قوله: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ قضية شرطية حقة من شرط باطل ومن جزاء باطل؛ لأن قولنا: كان للرحمن ولد باطل، وقولنا: أنا أول العابدين لذلك الولد باطل أيضاً، إلا أنّا بينا أن كون كل واحد منهما باطلاً لا يمنع من أن يكون استلزام أحدهما للآخر حقاً، كما ضربنا من المثال في قولنا: إن كانت الخمسة زوجاً كانت منقسمة بمتساويين، فهذه شرطية حقة، لكنها مركبة من قولنا: الخمسة زوج، ومن قولنا: الخمسة منقسمة بمتساويين، وهما باطلان، وكونهم باطلين لا يمنع من أن يكون استلزام أحدهما للآخر حقاً. فثبت أن هذا لكلام لا امتناع في إجرائه على ظاهره، ويكون المراد منه أنه إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين لذلك الولد، وهذا التركيب لا يدل على الاعتراف بإثبات ولد أم لا[(١)].

قال الألوسي: «وهذا نفي لكينونة ولد له سبحانه على أبلغ وجه، وهو الطريق البرهاني والمذهب الكلامي، فإنه في الحقيقة قياس استثنائي، استدل فيه بنفي اللازم البيِّن انتفاؤه وهو عبادته ﷺ للولد، على نفي الملزوم وهو كينونة الولد له سبحانه، وذلك نظير قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. لكنه جيء «بأن» دون «لو» لِجَعْلِ ما في حيزها بمنزلة ما لا قطع بعدمه، على طريق المساهلة وإرخاء العنان، للتبكيت والإفحام»[(٢)].

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٢٧ / ٢٣١. وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١٠ / ١٢٣.

(٢) روح المعاني: ١٣ / ١٠٤، وراجع: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٨٧، وانظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٧ / ٤٤.

وذكر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: 19]. أن «إلا» للاستثناء، والاسم الجليل بدل من محل اسم لا النافية للجنس، وخبر لا محذوف، وقد استشكل أمر الخبر بأنه إن قُدِّرَ ممكن يلزم عدم إثبات الوجود بالفعل للواحد الحقيقي ـ سبحانه وتعالى ـ، أو موجود يلزم عدم تنزيهه تعالى عن إمكان الشركة.

ويجاب على ذلك بأن المغايرة المنفية هي المغايرة في الوجود لا المغايرة في المفهوم حتى لا يصدق، ولا شك أن المراد من الجنس المنفي بلا هذه هو المفهوم من غير اعتبار حصوله في الأفراد كلها أو بعضها، فيكون محمولاً لا بمعنى اعتبار عدم حصوله فيها أصلاً حتى لا يصح حمله، إذ لا يلزم من عدم اعتبار شيء عدمه، ومتى تحقق الحمل تحقق عدم المغايرة في الوجود فتدبره[1].

ثم قال: «وذهب الكثير إلى تقدير الخبر موجود، وأجاب عن الإشكال بأنه يلزم نفي الإمكان العام من جانب الوجود عن الآلهة غير الله تعالى، وذلك مبني على مقدمة قطعية معلومة للعقلاء، هي أن المعبود بالحق لا يكون إلا واجب الوجود، فيصير المعنى لا معبود بحق موجود إلا الله، وإذ ليس موجوداً ليس ممكناً؛ لأنه لو كان ممكناً لكان واجباً بناء على المقدمة القطعية فيكون موجوداً، وقد أفادت الكلمة الطيبة أنه ليس بموجود فليس بممكن؛ لأن نفي اللازم يدل على نفي الملزوم».

ثم ذكر الاعتراض على هذا الكلام فقال: «واعترض بأن المقدمة القطعية وإن كانت صحيحة في نفس الأمر لكنها غير مسلمة عند المشركين؛ لأنهم يعبدون الأصنام ويعتقدونها آلهة مع اعترافهم بأنها ممكنة محتاجة إلى

---

(1) انظر: روح المعاني: 13 / 211.

الصانع، فيمكن أن يعترف المكلف بالكلمة الطيبة ويعتقد أن نفي الوجود لا يستلزم نفي الإمكان، فيمكن عنده وجود آلهة غير الله تعالى، فلا يكون التلفظ بالكلمة نصاً على إيمانه، ولو كانت المقدمة المذكورة مسلمة عند الكل لأمكن أن يقدَّر الخبر من أول الأمر: موجود بالذات أي: لا إله موجوداً بالذات إلا الله، وإذا لم يكن غيره تعالى موجوداً بالذات لم يكن مستحقاً للعبادة؛ لأن المستحق لها لا يكون إلا واجباً لذاته»[١]. والجواب على ذلك من وجهين: «**الأول**: أن لا إله موجود قضية سالبة حملية لا بد لها من وجهة وهي الإمكان العام، فيكون المعنى أن الجانب المخالف للسلب وهو إثبات الوجود ليس ضرورياً للآلهة إلا الله تعالى فإنه موجود بالإمكان العام، أي جانب السلب ليس ضرورياً له تعالى، فيكون الوجود ضرورياً له سبحانه تحقيقاً للتناقض بين المستثنى والمستثنى منه. **الثاني**: أن لا إله موجود بالإمكان العام سالبة كلية ممكنة عامة، فيكون المتحصل بالاستثناء الذي هو نقيض موجبة جزئية ضرورية، أي الله موجود بالضرورة»[٢].

ثم قال: ولعل التحقيق في هذا المقام أن الكلمة الطيبة جارية بين الناس على متفاهم اللغة والعرف لا على الاصطلاحات المنطقية والتدقيقات الفلسفية، ويعلم من هذا أنه لو قُدِّرَ الخبر المحذوف من أول الأمر «موجود» أمكن دفع الأشكال بهذا الطريق، أعني متفاهم اللغة وعُرْف الناس من الأوساط[٣].

وبهذا القدر من البحث في عرض بعض آيات الوحدانية يتبين لنا أن بعض المفسرين قد تأثر بالفلسفة تأثراً واضحاً، فضلاً عن استخدامهم المنطق في

---

(١) روح المعاني: ١٣ / ٢١٣.

(٢) المصدر السابق: ١٣ / ٢١٣.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٣ / ٢١٤.

ذلك، ولهذا قد أطلت الحديث عن هذه الصفة ليبرز ذلك الأثر، وخاصة أن هذه المسألة هي لب الدين وأساسه. وإذا كان القول بالوحدانية تنزيهاً للباري - عز وجل -، فهذا التنزيه لم يقتصر على ذلك فحسب، بل - سبحانه وتعالى - منزه عن كل نقص، ومن ذلك تنزُّهه عن الجسمية، وعن المكان والجهة، وللمفسرين وقفات فلسفية عند هذه المسائل أيضاً، وهذا ما نتحدث عنه فيما يلي، وسأبدأ بالحديث عن صفتي القدم والبقاء باعتبارهما من الصفات السلبية، وقد سبق أن عرفنا أن ابن سينا جعل القدم من الصفات السلبية:

*** ثانياً: القدم والبقاء:**

إن كل ما كان أزلياً كان باقياً ولا ينعكس، فما ثبت قدمه امتنع عدمه[١]، فسبحانه وتعالى هو القديم الباقي، وقد جمع الله - عز وجل - في كتابه العزيز بين هاتين الصفتين فقال: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]. وقد شرح رسول الله ﷺ هذه الآية - كما قال القرطبي - شرحاً يغني عن قول كل قائل، فقال ﷺ: (اللَّهُمَّ رَبَّ السَّمَاوَاتِ وَرَبَّ الأَرْضِ وَرَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ رَبَّنَا وَرَبَّ كُلِّ شَيْءٍ فَالِقَ الْحَبِّ وَالنَّوَى وَمُنْزِلَ التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ وَالْفُرْقَانِ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ كُلِّ شَيْءٍ أَنْتَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهِ اللَّهُمَّ أَنْتَ الأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ اقْضِ عَنَّا الدَّيْنَ وَأَغْنِنَا مِنَ الْفَقْرِ)[٢]. قال القرطبي: عني بالظاهر: الغالب، وبالباطن: العالِم، والله أعلم[٣].

---

(١) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ٢١، والرازي: مفاتيح الغيب: ١ / ٣٨، ١٣٥، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١٢١.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة: كتاب الذكر والتوبة والدعاء والاستغفار: باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٧ / ٢٣٦، وأشار إلى هذا الحديث كثير من =

هكذا فهم جمهور المفسّرين معنى الأولية والآخرية لله ـ سبحانه وتعالى ـ، فهو الأول ليس قبله شيء، وهو الآخر فليس بعده شيء، قال الطبري: «كان ولا شيء موجود سواه، وهو كائن بعد فناء الأشياء كلها، كما قال جل ثناؤه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾»[1]. ولكن بعض المفسّرين لم يقف عند هذا الحد الواضح في تفسير هذه الآية، بل اعتنوا بإبراز معنى هاتين الصفتين ـ الأولية والآخرية أو القدم والبقاء ـ بطريقة عقلية فلسفية. فذكر الرازي أن هذا المقام مقام مهيب غامض عميق، والبحث فيه من وجوه، فتحدث أولاً عن أقسام القبلية والتقدم، فذكر خمسة أقسام، قال: وهي ما حصله أرباب العقول، وأضاف قسماً سادساً، وهذه الأقسام هي:

الأول: أن يكون التقدم بالتأثير، فالمتقدم يكون مؤثراً في المتأخر، كتقدم حركة الإصبع على حركة الخاتم.

الثاني: التقدم بالحاجة ويسمى أيضاً التقدم بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين، دون أن يكون الواحد علة للاثنين.

الثالث: التقدم بالشرف، كتقدم أبي بكر على عمر رضي الله عنهما.

الرابع: التقدم بالرتبة، كتقدم الإمام على المأموم.

الخامس: التقدم بالزمان، وهو أن الموجود في الزمان المتقدم متقدم على الموجود في الزمان المتأخر، كتقدم الأب على الابن.

= المفسرين: انظر مثلاً: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٤ / ٣٠٣، والسيوطي: الدر المنثور: ٨/ ٤٨. دار الفكر ببيروت: د/ط: ١٩٩٣م. والشوكاني: فتح القدير: ٥/ ١٦٦.

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٢٧ / ٢١٥، والآية ٨٨ من سورة القصص. وانظر: البغوي: معالم التنزيل: ٥/ ٣٩٣، والنسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ١ / ٣٢، و٤ / ٢١٣.

فهذه الأقسام الخمس التي حصلها أرباب العقول[١]، ويبدو أن الرازي اتبع في هذه القسمة كلاً من الفارابي[٢] وابن سينا[٣]، وزاد عليهما بذكر القسم السادس والذي يعني به تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وقد اعتبر الرازي أن هذا التقدم غير التقدم بالزمان الذي سبق أن ذكره، وأوضح ذلك قائلاً: «فإن ذلك التقدم ليس تقدماً بالزمان، وإلا وجب أن يكون الزمان محيطاً بزمان آخر، ثم الكلام في ذلك المحيط كالكلام في المحاط به، فيلزم أن يحيط بكل زمان زمان آخر لا إلى نهاية، بحيث تكون كلها حاضرة في هذا الآن، فلا يكون هذا الآن الحاضر واحداً، بل يكون كل حاضر في حاضر آخر لا إلى نهاية، وذلك غير معقول، وأيضاً فلأن مجموع تلك الآنات الحاضرة متأخر عن مجموع الآنات الماضية، فلمجموع الأزمنة زمان آخر محيط بها، لكن ذلك محال؛ لأنه لما كان زماناً كان داخلاً في مجموع الأزمنة، فإذاً ذلك الزمان داخل في ذلك المجموع وخارج عنه، وهو محال، فظهر بهذا البرهان أن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بالزمان»[٤].

ثم ذكر أن القرآن الكريم والبرهان دلا على أن الله تعالى أول لكل ما عداه، فأما دلالة القرآن على ذلك فقد تقدم ذكر الآية الكريمة الشاهدة لذلك، وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

وأما دلالة البرهان فقد انطلق الرازي لإثبات ذلك من التفرقة بين الواجب والممكن، فإذا كان الممكن حادثاً فهو حادث عن أول وهو الواجب ـ سبحانه وتعالى ـ، فإذن: الواجب هو الأول لكل ما عداه. وإذا طلب

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٢١٠.

(٢) انظر: رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ٢١.

(٣) انظر: الهداية: ٢٣٩.

(٤) مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٢١٠.

العقل كيفية تلك القبلية قلنا: لا يجوز أن تكون بالتأثير؛ لأن المؤثر من حيث هو مؤثر مضاف إلى الأثر من حيث هو أثر، والمضافان معاً، ولا يجوز أن تكون بالحاجة؛ لأن المحتاج والمحتاج إليه لا يمتنع أن يوجدا معاً، ولا يجوز أن تكون بالشرف، فإنه ليس المطلوب من هذه القبلية هنا مجرد أنه تعالى أشرف من الممكنات، وأما القبلية المكانية فباطلة، وأما التقدم الزماني فباطل؛ لأن الزمان أيضاً ممكن ومحدَث، وكل ما وجد بعد العدم وعدم بعد الوجود فلا شك أنه ممكن محدَث، وإذا كان جميع أجزاء الزمان ممكناً محدَثاً، والكل متقوم بالأجزاء، فالمفتقر إلى الممكن المحدَث أولى بالإمكان والحدوث.

فإذن: الزمان بمجموعه وبأجزائه ممكن ومحدَث، فتقدم موجده عليه لا يكون بالزمان؛ لأن المتقدم على جميع الأزمنة لا يكون بالزمان، فثبت أن تقدم الصانع على كل ما عداه ليس بأحد وجوه التقدم السابقة، فهو تقدم من نوع آخر يغاير الأقسام السابقة، فأما كيفية ذلك التقدم فليس عند العقل منها خبر؛ لأن كل ما يخطر ببال العقل فإنه لا بد وأن يقترن به حال من الزمان، وقد دلَّ الدليل على أن كل ذلك محال، فإذن: كونه تعالى أولاً معلوم على سبيل الإجمال، فأما على سبيل التفصيل والإحاطة بحقيقة تلك الأولية فليس عند العقول منه أثر[1]. وهذا تسليم بالعجز البشري أمام صفة القدم، ويا ليت شعري لو وقف الرازي وغيره هذا الموقف أمام جميع المسائل الإلهية التي لم يكلفنا الله تعالى بالبحث والنظر فيها، لكان أسلم؛ لأن إدراكها فوق طاقة العقل.

وبعد هذا تكلم الرازي عن كونه ـ سبحانه وتعالى ـ آخراً، فتحدث أولاً عن اختلاف الناس في ذلك، فذكر أن بعضهم قال: محال أن يكون الله

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٢١١.

تعالى باقياً مع فرض عدم كل ما عداه؛ لأنه إنما يكون آخر الكل لو بقي هو مع عدم كل ما عداه، لكن عدم ما عداه إنما يكون بعد وجوده، وتلك البعدية زمانية، فإذن: لا يمكن فَرْضُ عدم كل ما عداه إلا مع وجود الزمان الذي به تتحقق تلك البعدية، فإذن: حال ما فُرِضَ عدم كل ما عداه، أن لا يعدم كل ما عداه، فهذا خلف، فإذن: فَرْضُ بقائه مع عدم كل ما عداه محال، قال الرازي: هذه الشبهة مبنية على أن التقدم والتأخر لا يتقرران إلا بالزمان، وقد دللنا على فساد هذه المقدمة ـ عند كلامه عن أقسام التقدم ـ فبطلت هذه الشبهة[١].

وذهب بعضهم إلى وجوب عدم كل ما عداه حتى الجنة والنار والعرش والكرسي والفلك، وحجتهم على ذلك من وجوه:

أولاً: أنه تعالى لا يكون آخراً ـ كما قال في كتابه ـ إلا عند فناء الكل.

ثانياً: أنه تعالى إما يكون عالماً بعدد حركات أهل الجنة والنار أو لا يكون عالماً بها، فإن كان عالماً بها كان عالماً بكميتها، وإذا كان كذلك فهذه الكمية متناهية، ومن ثَمَّ فحركات أهل الجنة والنار متناهية، فيكون بعدها عدم أبدي، وإذا لم يكن عالماً بها كان جاهلاً بها، والجهل على الله ـ عز وجل ـ محال. ويجاب على ذلك بأنه يعلم أنه ليس لهذه الحركات عدد معين، وهذا لا يكون جهلاً، إنما الجهل أن يكون لها عدد معين ولا يعلمه.

ثالثاً: أن الحوادث المستقبلة قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فهو متناه. ويجاب على ذلك بأن الخارج منه إلى الوجود أبداً لا يكون متناهياً. والمتكلمون لما أثبتوا إمكان بقاء العالم أبداً، عوَّلوا في بقاء الجنة والنار أبداً على إجماع المسلمين وظواهر الآيات[٢].

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٢٩ / ٢١٢.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٢١٢.

وأما رأي جمهور المسلمين في كونه تعالى آخراً فقد تعددت أقوالهم في إثبات ذلك، فقيل: إنه تعالى يفني جميع العالَم والممكنات، فيتحقق كونه آخراً، ثم يوجدها ويبقيها أبداً. وقيل: إنه لما كانت صحة آخرية كل الأشياء مختصة به تعالى، لا جرم وصف بكونه آخراً. وقيل: إنه تعالى أولٌ في نزول الوجود منه إلى الممكنات، آخرٌ عند الصعود من الممكنات إليه ـ سبحانه وتعالى ـ. وقيل: إنه تعالى يميت الخلق ويبقى بعدهم، فهو سبحانه آخر بهذا الاعتبار. وهناك أقوال أخرى ذُكِرَتْ، وهذه الأقوال وتلك كلها تدور حول إثبات القدم والبقاء له ـ عز وجل ـ[1].

ثم ذكر الرازي أن كونه تعالى أزلياً أبدياً لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له، فكون الشيء دائم الوجود في ذاته إما أن يتوقف على حصول في زمان، أو لا يتوقف عليه، فإن لم يتوقف عليه فهو المقصود، وأما إن توقف عليه فيكون ذلك الزمان إما أزلياً أو لا، فإن كان أزلياً فالتقدير هو أن كونه أزلياً لا يتقرر إلا بسبب زمان آخر، وحينئذٍ يلزم افتقار الزمان إلى زمان آخر فيلزم التسلسل، وأما إن لم يكن أزلياً فحينئذٍ قد كان الله أزلياً موجوداً قبل ذلك الزمان، فدل هذا على أن الدوام لا يفتقر إلى وجود زمان آخر وهو المطلوب، فثبت أن كونه تعالى أزلياً لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزلياً. ويلزم من كونه تعالى أزلياً أن يكون باقياً، ولكن لا يلزم من كون الشيء باقياً كونه أزلياً، فثبت أن الله ـ عز وجل ـ قديم، وإذا ثبت أنه قديم وجب أن يمتنع زواله؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه[2].

هذا ما رآه الرازي في معنى القدم والبقاء، وتابعه بعض المفسرين فيما

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٢٩ / ٢١٣.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١ / ١٣٤.

ذكره[١]. وقال البيضاوي: «الأول السابق على سائر الموجودات من حيث إنه موجدها ومحدثها، والآخر الباقي بعد فنائها، ولو بالنظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن غيرها، أو هو الأول الذي تبتدئ منه الأسباب وتنتهي إليه المسببات»[٢]. وهذا ما قاله أبو السعود أيضاً[٣].

ويلاحظ أن هذا النص لم يبين لنا رأي البيضاوي وأبي السعود في معنى الأولية والآخرية، حيث أشارا إلى موقفين أو رأيين في المسألة دون ترجيح:

الأول: أن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء ثم أوجد الموجودات، وهو الآخر بعد فنائها، وهذا رأي جمهور المسلمين.

والثاني: أن الله تعالى هو الأول والآخر باعتبار مبدأ السببية، فهو المبدأ الذي ابتدأت منه سلسلة الأسباب والمسببات، وإليه تنتهي. وهذا المعنى الثاني ذكره وإسماعيل حقي[٤].

ومعنى آخريته ـ سبحانه وتعالى ـ أن الموجودات في ذاتها ممكنة، فإذا قطع النظر عن علتها فهي فانية، فبهذا الاعتبار يكون الله تعالى آخراً، وهذا لا ينافي كون بعض الموجودات الممكنة لا تفنى، وهذا هو رأي الفلاسفة.

وأشار الآلوسي إلى هذين الرأيين، وكان أكثر وضوحاً من سلفيه، حيث وافق فيما يبدو رأي الجمهور، فقال: «﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾ السابق على جميع

---

(١) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١٠ / ٤٣٧ وما بعدها، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٨/ ١٧٤، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٢٠٧، و ١٤ / ١٦٦.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٢٥٩.

(٣) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٨ / ٢٠٣.

(٤) انظر: روح البيان: ٩ / ٣٤٦.

الموجودات، فهو سبحانه موجود قبل كل شيء حتى قبل الزمان؛ لأنه جل وعلا الموجد والمحدث للموجودات، ﴿وَٱلۡأٓخِرُ﴾ الباقي بعد فنائها حقيقة، أو نظراً إلى ذاتها مع قطع النظر عن مبقيها، فإن جميع الموجودات الممكنة إذا قطع النظر عن علتها فهي فانية، ومن هنا قال ابن سينا: الممكن في حد ذاته لَيْسٌ، وهو عن علته أَيْسٌ[1]. فلا ينافي هذا كون بعض الموجودات الممكنة لا تفني، كالجنة والنار ومَنْ فيهما، كما هو مقرر مُبَيَّن بالآيات والأحاديث؛ لأن فناءها في حد ذاتها أمر لا ينفك عنها، وقد يقال: فناء كل ممكن بالفعل ليس بمشاهد، والذي يدل عليه الدليل إنما هو إمكانه، فالبعدية في مثله بحسب التصور والتقدير. وقيل: هو الأول الذي تبتدىء منه الأسباب؛ إذ هو سبحانه مسببها، والآخر الذي تنتهي إليه المسببات، فالأولية ذاتية، والآخرية بمعنى أنه تعالى إليه المرجع والمصير، بقطع النظر عن البقاء الثابت بالأدلة»[2].

ورأى الشيرازي أن الأولية قد تكون بمعنى كون كل شيء حصل وجوده منه تماماً في الوجود، والآخرية بمعنى كونه غاية للأشياء تطلبه طبعاً وإرادة، والعرفاء المتألهون حكموا بسريان نور المحبة له والشوق إليه في جميع المخلوقات، فهو الحق الأول الذي منه ابتدأ أمر العالم، وهو الآخر الذي إليه ينساق وجود الأشياء، فإنها ما تزال تترقى من رتبة إلى رتبة حتى يقع الرجوع إلى تلك الحضرة بفنائهم عن ذاتهم وهوياتهم، فهو أول في الوجود وآخر في المشاهدة، فالمبدأ والغاية لوجود العالم ولقاء الآخرة هو الله ـ عز وجل ـ، ولذلك بني العالم ولأجله نظّم النظام[3].

---

(١) راجع: ابن سينا: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٢٦٦.

(٢) روح المعاني: ١٤ / ١٦٦.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ١٧٦.

ويلاحظ في تفسير الشيرازي للأولية والآخرية تأثره بالفارابي وابن سينا، غير أنه خالفهما الرأي بنفي القدم الزماني، فالفلاسفة نفوا القبلية والبعدية الزمانية عنه ـ سبحانه وتعالى ـ، وأوجبوا القبلية والبعدية التي بالذات، فهو ـ سبحانه وتعالى ـ أول من جهة أنه صدر عنه كل موجود لغيره، وهو أول من جهة أنه أولى بالوجود، وهو أول من جهة أن كل زماني ينسب إليه، وهو آخر لأن الأشياء إذا نُسِبت إلى أسبابها ومبادئها وقف عنده المنسوب، وهو آخر لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب، فيتصل به كل شيء طبعاً وإرادة، وهو آخر من جهة أن كل زماني يوجد في زمان يتأخر عنه، ولا يوجد زمان يتأخر عن الحق[1].

وكذلك نفى الطباطبائي أن يكون المراد بالقبلية والبعدية هنا القبلية والبعدية الزمانية، وعلل ذلك بأن وجوده تعالى سيكون عندئذٍ منطبقاً على الزمان كله غير خال عنه شيء من جانبيه، فيتقدم وجوده تعالى على العالَم زماناً ويتأخر عنه زماناً، ولو كان كذلك لكان الله تعالى متغيراً في ذاته وأحواله بتغير الأزمنة المتجددة عليه، وكانت قبليته وبعديته تابعة للزمان، وكان الزمان هو الأول والآخر بالأصالة[2].

ورأى ابن عاشور أن أشهر معاني الأوّلية هو السبق في الوجود، فوجود الله تعالى سابق على كل موجود وُجِد أو سيوجد، دون تخصيص جنس ولا نوع ولا صنف، فوصف الله تعالى نفسه بالأولية بدون تقييد، ويرادف هذا الوصفَ في اصطلاح المتكلمين صفةُ القدم. وهذا الوصف

---

(١) انظر: رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ٢٠، ٢٢، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة الحدود): ١٠٢، والرسالة العرشية: ١٣، وأبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة: ٣/ ٦٨.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٩ / ١٥٥.

يستلزم صفة الغنى المطلق، وهي عدم الاحتياج إلى مخصص يخصصه بالوجود بدلاً عن العدم؛ لأن الأول هنا معناه الموجود لذاته دون سبق عدم، وعدم الاحتياج إلى محل يقوم به قيام العرض بالجوهر. ويستلزم ذلك انفراده تعالى بصفة الوجود؛ لأنه لو كان غير الله واجباً وجودُه لما كان الله موصوفاً بالأولية، فالموجودات غير الله ممكنة، والممكن لا يتصف بالأولية المطلقة، فلذلك تثبت له الوحدانية، ثم هذه الأولية في الوجود تقتضي أن تثبت لله جميع صفات الكمال اقتضاء عقلياً بطريق الالتزام البين بالمعنى الأعم.

ثم ذكر أن وصف الله تعالى بأنه **الآخر** بعد وصفه بأنه **الأول** مع كون الوصفين متضادين يقتضي انفكاك جهتي الأولية والآخرية، فلما تقرر أن كونه الأول متعلقاً بوجود الموجودات اقتضى أن يكون وصفه بالآخر متعلقاً بانتقاض ذلك الوجود، أي هو الآخر بعد جميع موجودات السماء والأرض، وليس في هذا إشعار بأنه زائل ينتابه العدم، إذ لا يشعر وصف الآخر بالزوال لا مطابقة ولا التزاماً، وهذا هو صفة البقاء في اصطلاح المتكلمين. فآل معنى الآخر إلى معنى «الباقي»، وإنما أوثر وصف الآخر بالذكر؛ لأنه مقتضى البلاغة ليتم الطباق بين الوصفين المتضادين، وقد علم عند المتكلمين أن البقاء غير مختص بالله تعالى وأنه لا ينافي الحدوث على خلاف في تعيين الحوادث الباقية، بخلاف وصف القدم فإنه مختص بالله تعالى ومتنافٍ مع الحدوث(١).

وبهذا القدر في الحديث عن صفتي القدم والبقاء لله ـ عز وجل ـ يتبين لنا أن المفسرين متفقون على أن الله تعالى هو الأول والآخر كما قال عن نفسه ـ سبحانه وتعالى ـ، ولكنهم اختلفوا في كيفيتيهما، فذهب أكثرهم إلى

---

(١) انظر: التحرير والتنوير: ٢٧ / ٣٦٠.

أن الله تعالى هو الأول فليس قبله شيء، وهو الآخر فليس بعده شيء، وهذا كما أخبر النبي ﷺ. وذهب بعضهم إلى أن أوليته ـ سبحانه وتعالى ـ تعني مبدأيته لسلسلة الأسباب والمسببات، وآخريته ـ سبحانه وتعالى ـ تعني أنه غاية الأشياء، تطلبه طبعاً وإرادة. وهذا موافق في معناه لما قاله الفلاسفة، الذين ذهبوا إلى القول بقدم العالَم كما سيتبين لنا عند الحديث عن خلق العالَم. وخير كلمة قيلت في الحديث عن هاتين الصفتين كلمة الرازي، حيث قال: «**كونه تعالى أولاً معلوم على سبيل الإجمال، فأما على سبيل التفصيل والإحاطة بحقيقة تلك الأولية فليس عند العقول منه أثر**». **وإذا كان هذا رأي المفسِّرين في صفتي القدم والبقاء، فما هو رأيهم في تنزيهه ـ سبحانه وتعالى ـ عن الجسمية:**

*** ثالثاً: تنزيهه ـ عز وجل ـ عن الجسمية:**

تبين مما سبق أن الله ـ عز وجل ـ أحد فرد صمد، لا شبيه له ولا مثيل، فهو كما قال عن نفسه ـ عز وجل ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فالله ـ سبحانه وتعالى ـ منزَّهٌ عن الجسمية[1]. قال الجصاص(ت: ٣٧٠هـ): «ليس بجسم ولا مشبه للأجسام؛ لوجهين: أحدهما: أن الأجسام لا تقدر على إحداث مثلها. والثاني: المشبه للجسم يجري عليه ما يجري عليه من حكم الحدوث، فلو كان فاعلها حادثاً لاحتاج إلى مُحْدِث، ثم كذلك يحتاج الثاني إلى الثالث إلى مالا نهاية له، وذلك محال، فلا بد من إثبات صانع قديم، لا يشبه الأجسام، والله أعلم»[2].

(١) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ١١٠، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣ / ٥٣٤، والآلوسي: روح المعاني: ٢ / ٣٧١، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ٧ / ١٨٠.

(٢) انظر: أحكام القرآن: ٢ / ٣٣٥.

وذكر الرازي أن علماء التوحيد احتجوا بهذه الآية في نفي الجسمية ولوازمها عن الله تعالى، فلو كان ـ سبحانه وتعالى ـ جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام؛ لأن الأجسام متماثلة في حقيقة الجسمانية، فيلزم حصول الأمثال والأشباه له، وذلك باطل بصريح الآية[١].

ورأى أن المعتبر في التماثل حقائق الأشياء وماهياتها، لا الأعراض والصفات القائمة بها، فيقال: إما أن يكون المراد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ في ماهية الذات، أو أن يكون المراد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ في الصفات، والثاني باطل؛ لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين، كما أن الله ـ عز وجل ـ يوصف بذلك، فثبت أن المراد بالمماثلة المساواة في حقيقة الذات، فلا شيء يساوي الله تعالى في الذاتية[٢].

فحقيقة المثلين عنده أن يقوم كل واحد منهما مقام الآخر في حقيقته وماهيته، وعلى ذلك فإن اختلاف الصفات لا يوجب اختلاف الذوات؛ لأنا نرى الجسم الواحد كان ساكناً ثم يصير متحركاً ثم يعود ساكناً وذات الجسم ثابتة هي هي، فالذوات ـ إذن ـ باقية في الأحوال كلها، والصفات متعاقبة متزايلة. وذوات الأجسام متماثلة في حقيقة الجسمية، والاختلاف بينها إنما يقع بسبب الاختلاف في الصفات والأعراض[٣]. ثم قال: والدليل على أن الله ـ عز وجل ـ ليس بجسم «إن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما محدثان، وما لا ينفك عن المحدثات فهو محدث، ولأن كل جسم فهو متناه في المقدار، وكل ما كان متناهياً في المقدار فهو مُحْدَث، ولأن كل

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٧ / ١٥١، وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٩ / ٦٣.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٧ / ١٥١.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٧ / ١٥٢.

جسم فهو مؤلف من الأجزاء، وكل ما كان كذلك كان قابلاً للتركيب والانحلال، وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركبه ويؤلفه، وكل ما كان كذلك فهو محدث، فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع كونه تعالى جسماً»[1].

ويمكن أن يُرَدَّ على الرازي بشأن التماثل في الصفات، بأن هذه الصفات هي من باب الاشتراك اللفظي، ولا أظن أن الرازي يقول بأن علم الله ـ عز وجل ـ أو قدرته يماثل علم الإنسان أو قدرته، فنفي المماثلة يشمل الذات والصفات على السواء، وقد ردَّ الآلوسي على الرازي قائلاً: وفي القلب مما قاله شيء، فمن المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله ـ عز وجل ـ وقدرته، فالآية تدل على نفي المشابهة من كل وجه[2]. فالله ـ سبحانه وتعالى ـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله[3].

وذكر الآلوسي أن المراد من مثله: ذاته تعالى، فلا فرق بين ليس كذاته شيء، وليس كمثله شيء في المعنى، إلا إن الثاني كناية مشتملة على مبالغة، وهي أن المماثلة منفية عمن يكون مثله وعلى صفته فكيف عن نفسه، وهذا لا يستلزم وجود المثل، إذ الفرض كاف في المبالغة، ومثل هذا شائع في كلام العرب، فالعرب تقيم المثل مقام النفس، فتقول: مثلك لا يبخل، وهي تريد أنت لا تبخل، فقصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به سبيل الكناية[4].

وقد نفى ابن تيمية أن يكون الله ـ عز وجل ـ جسماً[5]. فقال: «فمن

---

(١) المصدر السابق: ١٢ / ٤٥.

(٢) انظر: روح المعاني: ١٣ / ١٩.

(٣) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٦ / ٨، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٥٢، وابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص: ١٧٤.

(٤) انظر: روح المعاني: ١٣ / ١٨، وراجع الزمخشري: الكشاف: ٤ / ٢٠٦.

(٥) انظر: تفسير سورة الإخلاص: ١٧٣.

قال: إنه جسم وأراد أنه مركب من الأجزاء، فهذا قوله باطل، وكذلك إن أراد أنه يماثل غيره من المخلوقات، فقد علم بالشرع والعقل أن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾. فمن أثبت لله مثلاً في شيء من صفاته فهو مبطل، ومن قال: إنه جسم بهذا المعنى فهو مبطل، ومن قال: إنه ليس بجسم بمعنى أنه لا يُرى في الآخرة ولا يقوم به العلم والقدرة وغيرهما من الصفات، فهذا قوله باطل»[١].

ثم قال: «فقوله: ﴿أَحَدٌ﴾ مع قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ ينفي المماثلة والمشاركة، وقوله: ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ يتضمن جميع صفات الكمال، فالنقائص جنسها منفى عن الله تعالى، وكل ما اختص به المخلوق فهو من النقائص التي يجب تنزيه الرب عنها، بخلاف ما يوصف به الرب ويوصف العبد بما يليق به، مثل العلم والقدرة والرحمة ونحو ذلك، فإن هذه ليست نقائص، بل ما ثبت لله من هذه المعاني فإنه يثبت لله على وجه لا يقاربه فيه أحد من المخلوقات، فضلاً عن أن يماثله فيه»[٢].

وقد اتُّهِم ابن تيمية ـ كما ذكر أستاذنا الدكتور حسن الشافعي[٣] ـ بأنه مُجَسِّم، حيث ورد عنه أنه لم ينف ولم يثبت الجسمية لله ـ عز وجل ـ، بحجة أن اللفظ لم يرد إثباته ولا نفيه، لا في الكتاب والسنة، ولا في أقوال الصحابة والتابعين[٤]. والأمر ليس كذلك، فالنصوص التي تقدمت تشهد له بتنزيهه لله تعالى عن كل ما يماثل خلقه، ولفظ الجسم الذي لم ينفه ولم يثبته هو المعنى المصطلح عليه عند الفلاسفة والمتكلمين، فمسمى الجسم عندهم

---

(١) المصدر السابق: ١٧٣.

(٢) المصدر السابق: ١٨١.

(٣) انظر: الدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية: ٣٢٦.

(٤) انظر: تفسير سورة الإخلاص: ١٦٨،.

أعم مما ورد في اللغة، فيريدون به كل ما يشار إليه، ويقبل الأبعاد الثلاثة، ونحو ذلك[1].

فابن تيمية يرى أن هذا المعنى للجسم مبتدع محدث؛ إذ لم يرد في الكتاب والسنة، ولا في أقوال الصحابة والتابعين إثباته ولا نفيه، فتوقف في ذلك، ونفى الجسم الذي ورد في اللغة[2]، ومعنى الجسم في اللغة: جماعة البدن والأعضاء، وسائر الأنواع العظيمة الخَلْق[3].

ويبدو أن ابن تيمية لم يكن موفقاً في هذه التفرقة بين ما اصطلح عليه الفلاسفة والمتكلمون وما ورد في اللغة؛ لأن المعنى الاصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللغوي، فكل ما يقبل الأبعاد الثلاثة لا يخلو عن معنى الجسم كما ورد في اللغة، وعليه لا يجوز التوقف عن نفي المعنى الاصطلاحي كما ذهب ابن تيمية.

ويظهر أنه متأثر بما قاله ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة، حيث لم ينف ولم يثبت الجسمية، فهي من الصفات المسكوت عنها في القرآن الكريم، والحديث عنها من البدع الحادثة في الإسلام، ورأى أنه يجاب مَنْ سأل في ذلك من الجمهور بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. ويُنهى عن هذا السؤال؛ لأن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس، وأن ما ليس كذلك فهو عدم، فإذا

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص: ١٧١، ١٩٧، وراجع معنى الجسم: الفارابي: الثمرة المرضية(رسالة عيون المسائل): ٥٦، والغزالي: معيار العلم: ٢٩٠. دار الكتب العلمية ببيروت: شرحه أحمد شمس الدين: ط١/ ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. والسهروردي: هياكل النور: ١٠.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص: ١٦٨،.

(٣) انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط: مادة جسم.

قيل لهم أن الله ـ عز وجل ـ ليس بجسم، وليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا أسفل، صار عندهم من قبيل العدم، فهذا السبب الأول في النهي عن السؤال، وأما السبب الثاني فهو أنه إذا صُرِّح بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة، مما يقال في المعاد وغير ذلك، كرؤيته ـ عز وجل ـ في الآخرة، واطلاعه على أهل الحشر وتولي حسابهم، كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]. فيجب أن لا يُصرَّح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر، فإن تأثيرها في نفوسهم إنما هو إذا حُمِلَت على ظواهرها، وما إذا أُوِّلت فسيؤول الأمر إلى أحد أمرين: إما أن يُسَلَّط التأويل على هذه وأشباهها، وإما أن يقال: إنها من المتشابهات، وفي هذا تتمزق الشريعة كلها، وتبطل الحكمة المقصودة منها[١].

فالظاهر من كلام ابن رشد وابن تيمية أنهما متفقان على أن القول بإثبات الجسمية أو نفيها من البدع المحدثة في الإسلام، فالواجب السكوت عن هذه المسألة وأمثالها، فلا نثبتها ولا ننفيها. ولكن في الواقع أن بينهما اختلافاً شديداً، فحديث ابن رشد يرتكز على رأي الفلاسفة في أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل[٢]، حيث فرَّق الفلاسفة ـ ومنهم ابن رشد ـ بين خطاب الجمهور وخطاب الخواص، فالجمهور يُخاطَبون بما يتخيلونه؛ لأن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً لهم، خلافاً للخواص[٣].

---

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٧٠.

(٢) انظر: الفارابي: الثمرة المرضية (كتاب الجمع بين الحكيمين): ٢٩، وابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد: ٥٠.

(٣) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٤٢، وتهافت التهافت: ٢ / ٥٥٠، و ٥٥٧.

فما قاله ابن رشد في مناهج الأدلة ليس هو رأيه الفلسفي الخاص؛ بل هذا لإفادة الجمهور الذين لا يفهمون مثل هذه المسائل إلا بالتمثيل والتشبيه، وأما رأيه الخاص فيمكن استنباطه مما قاله في كتابه تهافت التهافت، وهو يرد على الغزالي في تعجيزه للفلاسفة على أن الأول ليس بجسم، فقد وافق الفلاسفة بأن الله تعالى ليس بجسم(١).

وأما ابن تيمية فارتكز على اللغة، فرأى أن معنى الجسمية في اللغة يختلف عن معناه في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين، فنفى المعنى الأول عن الباري ـ عز وجل ـ، وسكت عن المعنى الاصطلاحي الذي لم يرد ـ في رأيه ـ لا في القرآن ولا في السنة، ولا في أقوال الصحابة والتابعين.

فخلاصة الأمر أن الله تعالى منزَّهٌ عن الجسمية من كل وجه، وهذا أمر متفق عليه بين المفسرين والفلاسفة، وأما قول ابن رشد وابن تيمية بأن القرآن الكريم لم يثبت الجسمية ولم ينفها فغير صحيح، حيث قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فهذه آية محكمة تُحْمَل عليها جميع الآيات المتشابهة التي يوهم ظاهرها التجسيم والمماثلة. وابن رشد نفسه نفى الجسمية عن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ، وما قاله في مناهج الأدلة يعتبر فتوى للجمهور، وليس معبِّراً عن رأيه في هذه المسألة. وبعد هذا ننتقل لبيان رأيهم في تنزيهه ـ سبحانه وتعالى ـ عن الجهة والمكان:

*** رابعاً: تنزيهه ـ عز وجل ـ عن الجهة والمكان:**

وهذه المسألة فرع عن المسألة السابقة، فإن الجهة والمكان من لوازم الجسمية، ولهذا فإن الأدلة السابقة على نفي الجسمية تصلح لأن تكون أدلة

(١) انظر: تهافت التهافت: ٢ / ٦١٢، و٤٤٠، و٤٧٥. وانظر: الفارابي: الثمرة المرضية (عيون المسائل): ٥٧، و٦١.

لنفي الجهة والمكان، ومن ثَمَّ يمكن القول بأن الفلاسفة تنزه الباريَ ـ عز وجل ـ عن الجهة والمكان؛ لأن ذلك من لوازم الجسمية، وذلك بخلاف ما ذكره ابن رشد في مناهج الأدلة، حيث رأى أن ظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة، وذكر أن الشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، وهذا كله غير لازم، فالجهة غير المكان، ووجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال له. فالشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن إليها الجمهور، ولا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم[1].

وقد نقل ابن تيمية[2] وابن القيم[3] هذا الكلام مستدلين به على إثبات الجهة لله تعالى، فضلاً عن استدلالهم بالآيات الكريمة.

والذي دعا ابن رشد لهذا الرأي ـ كما ذكر الدكتور محمود قاسم ـ هو التوفيق بين عقيدته الإسلامية وفلسفة أرسطو، فإن أرسطو ينكر وجود خلاء خارج العالم، فالله تعالى يوجد على حافة العالم وهو ليس بجسم، فالجهة لا تتنافى في ظنه مع عدم الجسمية، فالله تعالى يوجد في اتجاه السماء، ولكنه لا يشغل مكاناً معيناً، قال الدكتور محمود قاسم: وهذه سفسطة وزلة من ابن رشد[4].

وأما المفسِّرون فقد ذهب كثير منهم إلى تنزيهه ـ سبحانه وتعالى ـ عن

---

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٧٦.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٦ / ٢٠٨ وما بعدها.

(٣) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية: ٢٠٧. دار الكتب العلمية ببيروت: ط٤ / ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

(٤) انظر: مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٨٠.

الجهة والمكان، وأوّلوا الآيات الكريمة التي يوهم ظاهرها ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]. فقد ذكر الطبري أنه ـ سبحانه وتعالى ـ فوقهم بقهره إياهم[١]. وقال القشيري: «عَلَتْ رتبةُ الأحدية صفةَ البشرية، فهذا لم يزل، وهذا لم يكن فحصل»[٢]. وهذا النص يشير إلى أن الفوقية هنا فوقية مكانة ورتبة، لا فوقية مكان وجهة، كما ذكر القرطبي[٣] والشوكاني[٤]. ورأى الزمخشري[٥] والبيضاوي[٦] أن الفوقية هنا ليست على ظاهرها، وإنما هذا تصوير لقهره وعلوه بالغلبة. وذكر القرطبي أن الأكثر من المتقدمين والمتأخرين نزّهوا الباري ـ سبحانه وتعالى ـ عن الجهة؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون في مكان أو حيز، ومن ثَمَّ يلزم الحركة والسكون والتغير والحدوث، وذلك محال. قال: وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة[٧]. ورأى أبو حيان أن الجمهور حملوا الفوقية هنا على المجاز[٨].

وقد توسع الرازي[٩] والنيسابوري[١٠] في الحديث عن هذه المسألة،

(١) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن: ٧ / ١٦١.

(٢) لطائف الإشارات: ٢ / ١٥١.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٧ / ٦.

(٤) انظر: فتح القدير: ٢ / ١٠٤.

(٥) انظر: الكشاف: ٢ / ١٠.

(٦) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢ / ١٥٧.

(٧) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧ / ٢١٩.

(٨) انظر: البحر المحيط: ٤/٩٣.

(٩) انظر: مفاتيح الغيب: ١٢/١٨٣ وما بعدها.

(١٠) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٤/٤٠٧ وما بعدها.

فذكرا أن المشبهة استدلوا بهذه الآية: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ على أن الله تعالى موجود في الجهة التي هي فوق العالَم، فمن هذه الوجوه:

أولاً: أن الله تعالى لو كان فوق العالَم، فإما أن يكون في الصغر بحيث لا يتميز منه جانب من جانب، كالجوهر الفرد مثلاً، وهذا لا يقوله عاقل، وإما أن يكون ذاهباً في الأقطار كلها متمدداً في الجهات، وعندئذٍ يكون متجزئاً، وذلك على الله تعالى محال.

ثانياً: أن الله تعالى موجود قبل الحيز والجهة والخلاء، فلا يكون بعد حصول هذه الأشياء موجوداً فيها وإلا لزم التغير في ذاته، وذلك محال.

ثالثاً: ثبت أن العالم كرة، وإذا ثبت هذا، فإما أن يقال إنه ـ سبحانه وتعالى ـ فوق رؤوس قوم، وتحت أقدام قوم آخرين، وهذا باطل. وإما أن يقال: إنه تعالى فوق الكل، وهذا يوجب كونه تعالى محيطاً بكرة الفلك، فيصير حاصل الأمر إلى أن إله العالم هو فلك محيط بجميع الأفلاك، وذلك لا يقوله مسلم.

رابعاً: أن لفظ الفوقية في هذه الآية مسبوق بلفظ﴿ٱلْقَاهِرُ﴾، والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة، وملحوق بلفظ﴿عِبَادِهِۦ﴾، وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية، فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة. قال الرازي: «فظهر بمجموع ما ذكرنا أن المراد ما ذكرناه، لا ما ذكره أهل التشبيه والله أعلم»[1].

وذكر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥]. أن هذه الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه، فقد بيَّن الله ـ عز وجل ـ أن الجهات مملوكة

---

(١) مفاتيح الغيب: ١٢/ ١٨٥.

له، وإنما كان كذلك لأن الجهة أمر ممتد في الوهم طولاً وعرضاً وعمقاً، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، وكل منقسم فهو مؤلف مركب، فثبت بهذا أن الله ـ عز وجل ـ خالق الجهات كلها، ومنزَّه عن الجهات والأحياز. والوجه الثاني في تفسيره لهذه الآية أنه تعالى قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ فلو كان الله ـ عز وجل ـ جسماً وله وجه جسماني لكان وجهه مختصاً بجانب معين وجهة معينة، فما كان يصدق قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ فلما نص على ذلك علمنا أنه منزَّه عن الجسمية[1]. ولهذا لا بد من تأويل الآية فيقال: فثمَّ قبلته التي يُعبَد بها، أو ثمَّ رحمته وطريق ثوابه، أو معنى الوجه: القصد والنية، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩]. والإضافة هنا على سبيل التشريف، كقوله ناقة الله وبيت الله. وكذلك قوله: ﴿وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ لا يمكن حمله على الظاهر وإلا كان متبعضاً فيفتقر إلى الخالق، فلا بد وأن يحمل المعنى على السعة في القدرة والملك، أو على أنه واسع العطاء والإنعام[2].

وقال أبو حيان: «وفي قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ ردّ على من يقول: إنه في حيز وجهة؛ لأنه لما خُيِّر في استقبال جميع الجهات دلَّ على أنه ليس في جهة ولا حيز، ولو كان في حيز لكان استقباله والتوجه إليه أحق من جميع الأماكن، فحيث لم يخصص مكاناً علمنا أنه لا في جهة ولا حيز، بل جميع الجهات في ملكه وتحت ملكه»[3].

وكذلك ذكر الرازي عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣]. عدة أدلة على نفي الجهة والمكان عن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ، من هذه الأدلة:

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٤ / ٢٣.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٤ / ٢٣.

(٣) البحر المحيط: ١ / ٥٣١.

أولاً: ثبت أن كل ما في السموات والأرض مملوك له تعالى، فلو كان الله ـ عز وجل ـ أحد الأشياء الموجودة في السموات لزم كونه ملكاً لنفسه، وذلك محال.

ثانياً: إذا كان الله ـ عز وجل ـ في أكثر من سماء فيلزم حصول المتحيز الواحد في مكانين، وهو باطل في بدهية العقل، وإن كان في سماء واحدة فذلك ترك لظاهر الآية.

ثالثاً: أنه لو كان موجوداً في السموات لكان محدوداً متناهياً، وكل ما كان كذلك فهو محدَث.

ولهذا وجب التأويل، فيقال: وهو الله في تدبير السموات والأرض، كما يقال: فلان في أمر كذا أي: في تدبيره، أو أن يكون ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ﴾ كلام تام، ثم ابتدأ وقال: ﴿فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾. وبعد أن ذكر القرطبي عدة وجوه في تأويل هذه الآية قال: «والقاعدة تنزيهه جل وعز عن الحركة والانتقال وشغل الأمكنة»[1]. وقال أبو حيان الأندلسي: «وإنما ذهب أهل العلم إلى هذه التأويلات والخروج عن ظاهر ﴿فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ لما قام عليه دليل العقل من استحالة حلول الله تعالى في الأماكن، ومماسة الأجرام، ومحاذاته لها، وتحيزه في جهة»[2].

وقد استعرض الرازي ستة عشر برهاناً على نفي الجهة والمكان عن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٦ / ٣٩٠. وانظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٢/ ١٢٤، حيث ذكر وجوهاً من التأويل في تفسير الآية أيضاً، كلها تدل على نفي الجهة والمكان، وانظر: وإسماعيل حقي: روح البيان: ٣/ ٧.

(٢) البحر المحيط: ٤ / ٧٨.

خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. فمن هذه البراهين:

أولاً: لو كان الله ـ عز وجل ـ في مكان وجهة فإما أن يكون غير متناه من كل الجهات، وإما أن يكون متناهياً من كل الجهات، وإما أن يكون متناهياً من بعض الجهات، والكل باطل؛ لأن ذات الله ـ عز وجل ـ إذا كانت حاصلة في جميع الجهات فإما أن يقال: الشيء الذي حصل فوق هو عين الشيء الذي حصل تحت، فحينئذٍ تكون الذات الواحدة قد حصلت دفعة واحدة في أحياز كثيرة، وهو محال في بدهية العقل، وإما أن يقال: الشيء الذي حصل فوق غير الشيء الذي حصل تحت، فحينئذٍ يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذات الله ـ عز وجل ـ وهو محال. وإذا كان متناهياً من كل الجهات فيكون قابلاً للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فهو محدَث، فبطل كونه متناهياً من كل الجهات، فثبت أن القول بكونه تعالى في المكان والحيز باطل قطعاً.

ثانياً: لو كان الله ـ عز وجل ـ حاصلاً في المكان والجهة لكان الأمر المسمى بالجهة إما أن يكون موجوداً مشاراً إليه، فيكون له بعد وامتداد، وللحاصل فيه أيضاً بعد وامتداد، فيلزم تداخل البعدين، وذلك محال، ويلزم من ذلك أيضاً أزلية الجهة والحيز، وحينئذٍ يلزم أن يكون قد حصل في الأزل موجود قائم بنفسه سوى الله ـ عز وجل ـ، وذلك محال باطل، وإما أن لا يكون موجوداً مشاراً إليه، وحينئذٍ يلزم كون العدم المحض ظرفاً لغيره ومشاراً إليه، وذلك باطل.

ثالثاً: لو امتنع وجود الباري ـ عز وجل ـ إلا بحيث يكون مختصاً بالحيز والجهة لكانت ذاته ـ عز وجل ـ مفتقرة في وجودها إلى غيره، وكل ما

كان كذلك فهو ممكن لذاته، فيلزم أن يكون تعالى ممكناً لذاته، وهذا محال، ولما كان هذا محالاً كان القول باختصاصه في الحيز والجهة محالاً"[١].

وهكذا نجد أن الرازي أقام الأدلة العقلية والسمعية لنفي الجهة والمكان عن الباري ـ عز وجل ـ، لأن ذلك من مستلزمات الحدوث، والله ـ سبحانه وتعالى ـ منزَّه عنه، وقد تكررت هذه الأدلة في تفسيره كثيراً[٢].

وذكر الشيرازي أن علو الحق صفة إضافية ثابتة له تعالى بالقياس إلى اعتقاد العبد وتصوره وإثباته الوجود لغيره تعالى، وإلا فليس لما سواه وجود في جنب وجوده تعالى حتى يتصف بالعلو بالقياس إلى غيره. فالعلو ذاتي للحق عرضي للماهيات. ومن الأدلة التي ذكرها في بيان تنزهه ـ عز وجل ـ عن العلو المكاني:

أولاً: أن علوه ـ عز وجل ـ لو كان مكانياً لكان لا يخلو إما أن يكون جسماً متمكناً أو نفس المكان، والأول باطل لتركب كل جسم، والتركيب ينافي الوجوب الذاتي، والثاني لا يخلو إما أن يكون متناهياً في جهة فوق أو غير متناه، والأول مستحيل لاستلزامه أن يكون المفروض فوقه أعلى منه، ويلزم أيضاً أن يحتاج في تعينه إلى ما يحدد جهته، وإن كان غير متناه فيكون ممتنعاً لامتناع اللاتناهي في المقدار بالبراهين العقلية القاطعة الدالة على تناهي الأبعاد والمقادير.

ثانياً: أن كل ما يوصف يكون ثبوته لأحد أمرين: إما بذاته أو بالتبعية،

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٤ / ١٠٧، و ١٢ / ١٨٣، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥ / ٩٧.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٨٧، و١٣ / ١٤، و١٤ / ١٠٦، و١٨ / ٢٣٧، و٢٢ / ٦، و٢٩ / ٢١٣، و٣٠/ ١٢٣.

فإن كان بذاته كان ذلك الحكم أتم وأكمل، وإن كان بالتبعية كان أقل وأضعف، فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية له، ولكان حصول العلو لله سبحانه حصولاً بتبعية حصوله في المكان، فكان علو المكان أتم وأكمل من علو ذات الله تعالى، فيكون علو الله ناقصاً، وعلو غيره كاملاً، وذلك محال[1].

واستدل على ذلك أيضاً بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]. فذكر أن الحق ـ سبحانه وتعالى ـ وَسِعَ المكان ظاهراً وباطناً، ووَسِعَ الزمان أولاً وآخراً، فهو ـ سبحانه وتعالى ـ منزَّه عن الافتقار إلى الزمان والمكان، فإنه كان ولا مكان ولا زمان[2].

وقال الألوسي بعد مناقشة طويلة لهذه المسألة: «وبالجملة يجب تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين، وتفويض علم ما جاء من المتشابهات إليه عز شأنه، والإيمان بها على الوجه الذي جاءت عليه، والتأويل القريب إلى الذهن، الشائع نظيره في كلام العرب، مما لا بأس به عندي»[3]. وهذا موقف وسط، يشير إلى أن المغالاة في التنزيه قد تؤدي إلى النفي والتعطيل، كما أن الجمود على ظاهر النصوص قد يؤدي إلى التشبيه والتجسيم، فالمنهج السليم هو تفويض علم ما جاء من المتشابهات إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ، والإيمان بها على الوجه الذي جاءت عليه، وأن تُرَدَّ إلى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. ذلك أن كل ما يتعلق بذاته ـ سبحانه وتعالى ـ وصفاته تعجز العقول عن فهمه فهماً حقيقياً، وقد اتفق العقلاء على عدم معرفة كنه الذات الإلهية وحقيقتها.

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١٧٠ ـ ١٧٥.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ١٧٥.

(٣) روح المعاني: ٤ / ١١١.

فخلاصة الأمر أن أكثر المفسرين نفوا الجهة والمكان عن الباري ـ عز وجل ـ، ولأجل ذلك أوّلوا الآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم والجهة والمكان[1]. ومسألة التأويل هذه دار حولها منازعات كثيرة، ما بين مؤول لها ومفوض، علماً أن الكل يطلب تنـزيه الباري ـ عز وجل ـ عن مماثلته خلقه، فجمهور أهل السنة من السلف وأهل الحديث على الإيمان بها، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، وذهبت طائفة من أهل السنة إلى تأويلها على ما يليق بجلاله تعالى، وهذا مذهب الخلف[2].

وبهذا القدر عن صفات السلوب يتبين لنا أن المفسّرين مجمعون على تنـزيه الباري ـ سبحانه وتعالى ـ عن مماثلة شيء من خلقه، وقد قدَّم بعضهم أدلة عقلية فلسفية في تفسيرهم للآيات الكريمة التي تحدثت عن تلك الصفات، فبرز من خلال تلك الأدلة أثر الفلسفة في التفسير، حيث نلاحظ أن الأثر برز في الطريقة والمنهج أكثر منه في الموافقة للفلاسفة، وكذلك في استعمالهم للمصطلحات الفلسفية، كواجب الوجود، والخلاء والحيز إلخ. هذا فيما يتعلق بالصفات السلبية، فهل كذلك الشأن فيما يتعلق بالصفات الثبوتية؟ هذا ما سنعرفه في المبحث التالي:

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٧ / ١٦١، والزمخشري: الكشاف: ٢ / ١٠، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٢ / ١٢٧، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦ / ٣٩٩، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١٥٧/٢.

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧ / ٢١٩، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢ / ١٤، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١٣٩، و ٨ / ٤٤، والآلوسي: روح المعاني: ٨ / ٤٧٢ وما بعدها.

المبحث الثالث

الصفات الثبوتية

لقد سبقت الإشارة إلى أن الصفات الثبوتية أو الإيجابية عند الفلاسفة هي من لوازم الذات مضافة إليها، ذلك أن لكل موجود من الموجودات نوعاً من الإضافة والنسبة، فالإضافات الإيجابية والسلبية من لوازم الذات، وليست مقومة للذات، ولا أجزاء لها، ولا تتكثر في ذاته، فصفاته تعالى عين ذاته، وإن تغايرت فتتغاير بإضافات يلحقها الذهن بذاته ـ سبحانه وتعالى ـ، فإذا اقترن المعنى بإضافة أو بسلب إضافة كان غيره.

ولا غرابة في أن يتحدث المفسِّرون عن هذه الصفات وهم يفسرون القرآن الكريم، الذي أثبت لله تعالى كثيراً من الأسماء والصفات، يأتي في مقدمتها: القدرة والإرادة والعلم والحياة والكلام والسمع والبصر، والسؤال الذي يُطْرَح هنا: هل تأثر المفسِّرون في كلامهم عن هذه الصفات بالفلسفة؟ هذا ما سنعرفه في هذا المبحث إن شاء الله تعالى، ولنبدأ ـ أولاً ـ بصفتي القدرة والإرادة:

*** أولاً: القدرة والإرادة:**

وصف الله تعالى نفسه بأنه قادر وفعَّال لما يريد، فقال ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك: ١]. وقال ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]. قال القرطبي: «فيجب على كل مكلَّف أن يعلم أن الله تعالى قادر، له قدرة، بها فعل، ويفعل ما يشاء، على وفق علمه واختياره»[١].

وجمعت بين هاتين الصفتين هنا تحرزاً من تكرار الأدلة، ذلك أن أدلة

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١ / ٢٢٤.

إثبات القدرة كثيراً ما تكون هي نفسها أدلة إثبات الإرادة.

والقدرة صفة تقتضي التمكن من إيجاد الشيء[١]. والإرادة صفةٌ ترجّح تعلق القدرة بأحد طرفي المقدور[٢]. قال الزمخشري: «الإرادة نقيض الكراهة، وهي مصدر أردت الشيء إذا طلبته نفسك ومال إليه قلبك، وفي حدود المتكلمين: الإرادة معنى يوجب للحي حالاً، لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه، وقد اختلفوا في إرادة الله، فبعضهم على أن للباري مثل صفة المريد منا التي هي القصد، وهو أمر زائد على كونه عالماً غير ساه، وبعضهم على أن معنى إرادته لأفعاله هو أنه فعلها وهو غير ساه ولا مكره، ومعنى إرادته لأفعال غيره أنه أمر بها»[٣].

فالزمخشري يرى أن الإرادة هي المحبة، وهذا موافق لمذهبه في الاعتزال[٤]. ويبدو أن النيسابوري وافقه في هذا الرأي، حيث ذكر الآراء في معنى الإرادة وتوسع في ذكر نسبة كل رأي لصاحبه، وأول ما ذكر من تلك الآراء قول الزمخشري: الإرادة نقيض الكراهة، دون أن يشير إلى نسبة هذا القول للزمخشري، وذلك بخلاف الأقوال الأخرى التي نسبها لأصحابها[٥].

(١) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٠٢، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ٤٥، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ١٨٢.

(٢) انظر: الشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ٤٦.

(٣) الكشاف: ١/ ١٢٢.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٦ / ٥١. تحقيق مصطفى السقا ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور: الدار المصرية للتأليف والترجمة بالقاهرة: د/ط: ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.

(٥) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ٣٨٠.

وأشار إلى هذه الآراء أيضاً كلٌّ من البيضاوي[١] وأبي السعود[٢]، وقالا: والحق أنها ترجيح أحد مقدوريه على الآخر، وتخصيصه بوجه دون وجه. ووافقهما الآلوسي في أن الإرادة صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر[٣].

وقد ذكر الرازي أن الإرادة ماهية يجدها الإنسان من نفسه، ويدرك التفرقة البدهية بينها وبين علمه وقدرته، فتصور ماهيتها لا يحتاج إلى تعريف، فمعناها معروف بالبداهة. ونقل عن المتكلمين قولهم: إنها صفة تقتضي رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر، لا في الوقوع بل في الإيقاع، واحترزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة[٤].

واعترض ابن تيمية على أن تكون الإرادة هي التي ترجِّح مراداً على مراد آخر؛ لأنه لا تعرف إرادة ترجِّح مراداً على مراد بلا سبب يقتضي الترجيح، ومن قال: إن القادر يرجِّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح فهو مكابر، ورأى أنه بسبب هذا الرأي تسلَّط عليهم الفلاسفة، فلا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا، فلا بد من رجحان أحدهما بنوع ما، إما من جهة القدرة، وإما من جهة التصور، فإرادة المعيَّن تترجَّح لعلمه بما في المعيَّن من المعنى المرجِّح لإرادته، فالإرادة تتبع العلم، والله ـ عز وجل ـ لم يزل مريداً بإرادات متعاقبة، فنوع الإرادة قديم، وأما إرادة الشيء المعيَّن فإنما يريده في وقته، وهو ـ سبحانه وتعالى ـ يقدِّر الأشياء ويكتبها ثم بعد ذلك يخلقها، فهو إذا قدَّرها علم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل،

---

(١) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٢٨.

(٢) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ١ / ٧٤.

(٣) انظر: روح المعاني: ٤ / ١٥١.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٤٩.

لكن لم يرد فعله في تلك الحال، فإذا جاء وقته أراد فعله[(١)].

ورأى ابن تيمية أن الإرادة في كتاب الله على نوعين: أحدها: الإرادة الكونية، وهي المشيئة الإلهية المطلقة، كقوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. وثانيها: الإرادة الشرعية، وهي المحبة والرضى، كقوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

والإرادة الشرعية لا تستلزم وقوع المراد إلا أن تتعلق بها الإرادة الكونية، فمن المرادات الحاصلة ما تتعلق به الإرادتان، مثل الأعمال الصالحة، فإن الله ـ عز وجل ـ أحبها ورضيها وأرادها إرادة كون فوقعت، ومنها ما تتعلق به الإرادة الشرعية فقط، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة، فعصى ذلك الأمر الكفار والفجار. ومنها ما تتعلق به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدّره وشاءه ـ سبحانه وتعالى ـ من الحوادث التي لم يأمر بها، ولولا مشيئته وقدرته وخلقه له لما وجدت، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن[(٢)].

وإلى هذا الرأي ذهب الطباطبائي[(٣)]. ويبدو أن هذا التقسيم للإرادة الذي قال به ابن تيمية والطباطبائي قد يساعد على فهم العلاقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية وحرية الإنسان في الاختيار، فمثلاً إن الله ـ عز

---

(١) انظر: دقائق التفسير: ٥ / ١٨٤.

(٢) انظر: دقائق التفسير: ٤/ ٥٢٨، والفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ١٠٧. وانظر: ابن قيم الجوزية: شفاء العليل: ١٠٣، و٤٩٥، وأبو العز الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة الإسلامية: ٥٣، والشعراوي: القضاء والقدر: ٨٧، والدكتور فاروق الدسوقي: القضاء والقدر في الإسلام: ١/ ٣٢٥، و٣٣١.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٢ / ٢٤٨، و١٨ / ٩٣.

وجل ـ لا يريد لعباده الكفر ولا يأمر بالفحشاء، ولكن ذلك قد يقع من الإنسان فيكفر ويفحش، وهذا بإرادة الله الكونية، أي: بمشيئته المطلقة التي بها كان الإنسان مختاراً، واختياره أوقعه في الكفر، والتفصيل في هذه المسألة سيكون في مبحث آخر إن شاء الله تعالى.

وكذلك رأى الشيرازي أن القول بتخصيص الإرادة بوقوع أحد الجانبين دون الحاجة إلى مرجِّح كلام لا حاصل له، وهو هوس وهذيان، فإن المريد لا يريد إلا ما تميز في علمه، فلا يكون له إرادة غير مضافة إلى شيء أصلاً، ثم يعرض لتلك الإرادة تخصيص ببعض جهات الإمكان، بلى إذا وقع إدراك، وحصل تصور يرجُح أحد الجانبين، تحصل إرادة متخصصة بأحدهما، فالترجح مقدم على الإرادة[١].

فالشيرازي يرى أن هناك باعثاً مقدَّماً على الإرادة، تنبعث منه الإرادة، وهذا الباعث ليس بأمر زائد على ذاته وقدرته، كالإرادة فهي كذلك ليست زائدة على ذاته وقدرته[٢]. وواضح أن هذا الاعتراض ناشئ من القول بوحدة الصفات كما هو مذهب الفلاسفة، بخلاف ما رآه كثير من المفسِّرين بأن الإرادة مغايرة للقدرة وللعلم وبقية الصفات الإلهية. والحق أن المفسِّرين الذين سبق ذكرهم لم يقولوا برجحان أحد الجانبين من غير مرجِّح، بل إرادته ـ عز وجل ـ هي التي رجَّحت وخصصت وأعطت الأشياء خواصها وأشكالها وصورها. قال الآلوسي: إن الإرادة تتعلق بتخصيص ما سبق العلم به، فتبرزه القدرة على طِبْقِ الإرادة[٣]. فهاتان الصفتان ـ كما ذكر الرازي ـ هما أول ما يُعْلَم من صفاته تعالى، لأن علمنا بوجوده ـ عز وجل ـ إنما يكون بواسطة

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ١١٧.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣ / ٤٦.

(٣) انظر: روح المعاني: ١ / ١٣٣.

الاستدلال بوجود الممكنات عليه، فإذا دل الدليل على أن هذا العالم المحسوس ممكن الوجود والعدم لذاته، قضى العقل بافتقاره إلى مرجِّح يرجِّح وجوده على عدمه، وذلك المرجِّح ليس إلا الله ـ سبحانه وتعالى ـ، فثبت أن أول ما يُعْلَم منه تعالى هو كونه مرجِّحاً ومؤثِّراً، وليس ذلك إلا لكونه تعالى قادراً مريداً"[1].

إذن: فالدلالة على كونه تعالى قادراً مريداً مبني على دليل الإمكان، فالممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه، ولا عدمه على وجوده إلا بترجيح مُرَجِّح، وهذا المرجِّح هو واجب الوجود، فيكون في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة بالإيجاد وتارة بالإعدام، كما قال: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]. فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة، وتُحْمَل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا فوقية الجهة[2].

ورأى الرازي أن جمهور الفلاسفة يرون أن الله تعالى موجب بالذات وليس فاعلاً بالاختيار[3]. وردَّ عليهم في مواضع كثيرة، حتى لو كانت المناسبة بعيدة عن تفسير الآية، فمثلاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]. ذكر أن إله العالم ليس موجباً بالذات، بل هو فاعل مختار؛ لأنه لو كان موجباً لدامت الآثار والمعلومات بدوام المؤثر الموجب، ولامتنع وقوع التغير فيها، وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٥ / ٧١.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٢ / ١٨٢، و ١٣ / ١٤، وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٤ / ٤٠٦، وأبو حيان: البحر المحيط: ٤ / ٩٣.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١٨ / ٧٩.

أن المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات[١]. كما قال الله ـ عز وجل ـ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. فلا موجِد ولا مؤثِّر إلا هو ـ سبحانه وتعالى ـ، فله القدرة على الخلق والأمر على الإطلاق، فوجب أن يكون قادراً على إيجاد هذه الأشياء، وعلى تكوينها كيف شاء وأراد[٢].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢]. رأى أن هذا ليس قدحاً في إلهية الأصنام، لأن كل أحد يعلم بالضرورة أنه حجر فمن شاء أحرقه ومن شاء كسره، بل المقصود أن أكثر عبدة الأصنام كانوا في زمان سيدنا إبراهيم ـ عليه السلام ـ أتباع الفلاسفة القائلين بأن إله العالم موجب بالذات، وليس بموجد بالمشيئة والاختيار، فقال: الموجب بالذات إذا لم يكن عالماً بالخيرات، ولم يكن قادراً على الإنفاع والإضرار، فأي فائدة في عبادته؟ فكان المقصود من هذا الدليل الطعن في قول من يقول: إله العالم موجب بالذات، أما إذا كان فاعلاً مختاراً، وكان عالماً بالجزئيات، فحينئذ يحصل للعباد الفوائد العظيمة[٣].

وعند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ۝٤٣ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ۝٤٤ وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ﴾ [النجم: ٤٢ ـ ٤٥] . قال: «هذه الآيات مثبتات لمسائل يتوقف عليها الإسلام، من جملتها قدرة الله تعالى، فإن من الفلاسفة مَنْ يعترف بأن الله المنتهى، وأنه

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٨٨.
(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٤ / ١٢٨.
(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١٦ / ١٩٢.

واحد، لكن يقول: هو موجب لا قادر، فقال تعالى: هو أوجد ضدين: الضحك والبكاء في محل واحد، والموت والحياة والذكورة والأنوثة في مادة واحدة، وإن ذلك لا يكون إلا من قادر، واعترف به كل عاقل»[(١)].

وعند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٢ ـ ١٣]. ذكر بعض الأدلة العقلية على أن الله ـ عز وجل ـ فاعل بالاختيار، ملخصها أنه لا بد لحدوث الموجودات وحركاتها واتصالاتها في هذا العالم من أسباب، وهذه الأسباب إما ذواتها وإما أمور مغايرة لها، والأول باطل لوجهين:

الأول: أن الأجسام متماثلة، فلو كان الجسم علة بصفة لكان كل جسم واجب الاتصاف بتلك الصفة، وهو محال.

والثاني: أن ذات الجسم لو كانت علة لحصول هذا الجزء من الحركة لوجب دوام هذا الجزء من الحركة بدوام تلك الذات، ولو كان كذلك لوجب بقاء الجسم على حالة واحدة من غير تغير أصلاً، وذلك يوجب كونه ساكناً ويمنع من كونه متحركاً، فثبت أن القول بأن الجسم متحرك لذاته يوجب كونه ساكناً لذاته، وما أفضى ثبوته إلى عدمه كان باطلاً، فثبت أن الجسم يمتنع أن يكون متحركاً لكونه جسماً، فبقي أن يكون متحركاً لغيره، وهذا المحرّك إما أن يكون موجباً بالذات أو فاعلاً مختاراً، والأول باطل؛ لأن نسبة ذلك الموجب بالذات إلى جميع الأجسام على السوية، فلم يكن بعض الأجسام بقبول بعض الآثار المعينة أولى من بعض، ولما بطل هذا ثبت أن محرك

---

(١) مفاتيح الغيب: ٢٩ / ١٩.

الأفلاك هو الفاعل المختار القادر المنزه عن كونه جسماً وجسمانياً، وذلك هو الله تعالى[١].

ونفى الرازي أن تكون الحركة بتأثير الطباع والأفلاك، لأن تأثير الطبائع والأفلاك بالنسبة إلى الكل واحد، فمثلاً نرى في الورد ما يكون أحد وجهي الورقة الواحدة منه في غاية الصفرة، والوجه الثاني من تلك الورقة في غاية الحمرة، وتلك الورقة تكون في غاية الرقة واللطافة، ونعلم بالضرورة أن نسبة الأنجم والأفلاك إلى وجهي تلك الورقة الرقيقة نسبة واحدة، والطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تفعل إلا فعلاً واحداً متشابهاً، والأثر الذي نراه في الورقة غير متشابه؛ فثبت بهذا أن المؤثر في حصول الصفات والألوان والأحوال ليس هو الطبيعة، بل المؤثر فيها هو الفاعل المختار الحكيم ـ سبحانه وتعالى ـ، وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ﴾، فالاختلاف في صفات الموجودات يعد دليلاً قوياً لنفي أن يكون المؤثر فيها موجباً بالذات، بل هو فاعل مختار[٢].

وقد ردَّ القرطبي على الفلاسفة ومَنْ ذهب مذهبهم في نفي قدرته وإرادته وبقية الصفات الثبوتية، فذكر أنه لو لم يصدق كونه ذا إرادة، لصدق أنه ليس بذي إرادة، ولو صح ذلك، لكان كل ما ليس بذي إرادة ناقصاً بالنسبة إلى من له إرادة، فإن من كانت له الصفات الإرادية، فله أن يخصص الشيء، وله ألا يخصصه، فالعقل السليم يقضي بأن ذلك كمال له وليس بنقصان، إذْ من المحال أن يكون المخلوق أكمل من الخالق، فالبديهة تقضي برده وإبطاله، وقد وصف الله تعالى نفسه في أكثر من آية بأنه مريد، ثم إن

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٠ / ٢. وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ٥٣٥.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٠ / ٢.

هذا العالم على غاية من الحكمة والإتقان، وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه، فالذي خصصه بالوجود يجب أن يكون مريداً له، قادراً عليه، عالماً به، فإن لم يكن عالماً قادراً، لا يصح منه صدور شيء، ومَنْ لم يكن عالماً وإن كان قادراً لم يكن ما صدر منه على نظام الحكمة والإتقان، ومَنْ لم يكن مريداً لم يكن تخصيص بعض الجائزات بأحوال وأوقات دون البعض بأولى من العكس؛ إذ نسبتها إليه نسبة واحدة، وإذ ثبت كونه قادراً مريداً ن وجب أن يكون حياً؛ إذ الحياة شرط هذه الصفات، ويلزم من كونه حياً أن يكون سمعياً بصيراً متكلماً»[1].

فهذه بعض الأدلة التي ذكرها بعض المفسِّرين في الرد على الفلاسفة، والحق أن الفلاسفة ينفون الإيجاب، ويقولون بالقدرة والإرادة، ولكن على معنى مخالف للمعنى الذي يراه الرازي وغيره، فقدرته تعالى وإرادته ليست إلا علمه[2].

فقد قال الفارابي: «وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريدووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها، وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه»[3].

وقال ابن سينا: «فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له،

---

(١) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢ / ٣٠١.

(٢) انظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٢٩٣.

(٣) عيون المسائل(ضمن الثمرة المرضية): ٥٨.

وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كونه ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ للكل لا مأخوذ عن الكل»[١].

وفي موضع آخر قال: «وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه، لا بمعرفة ولا لرضى منه، وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أنه يلزمه وجود الكل عنه؛ لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلاً محضاً ومبدأ أولاً، وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه»[٢].

ورأى أبو البركات البغدادي أن الله تعالى فاعل بالإرادة، وليس فاعلاً بالطبع، ودليل ذلك هذا النظام المحكم، الذي لا يوجد إلا عن فاعل عالم

(١) الشفاء (الإلهيات): ٢ / ٣٦٧، والرسالة العرشية: ١٠، ١١.

(٢) الشفاء (الإلهيات): ٢ / ٤٠٢. وذكر في تفسيره لسورة الأعلى أن الله تعالى فاعل بالاختيار وليس بالطبع والإيجاب، فقال: «فإن قال قائل: لِمَ لا يجوز أن يكون تولد الحيوانات والنباتات بسبب الطبيعة لا بسبب فاعل مختار؟ قلنا: الدليل عليه هو أن جسم النطفة متشابه الطبيعة، وتأثير الطباع والأفلاك والأنجم فيه متشابه، والجسم المتشابه إذا أثر في جملة ذلك الجسم تأثيراً متشابهاً يستحيل أن يتولد منه أحوال مختلفةفثبت أن مؤثرات الطبيعة يجب أن تكون تأثيراتها تأثيرات متشابهة، فلما رأينا أنه تولد من بعض أجزاء النطفة العظام، ومن الأجزاء الأخر الأعصاب والعروق والرباطات، علمنا أن التأثير ليس تأثير مؤثر بالطبع والإيجاب، بل تأثير مؤثر بالقدرة والاختيار». تفسير سورة الأعلى: ٩٦. حققها الدكتور حسن عاصي في كتابه: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا. وقد شكك أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور بنسبة هذه الرسالة لابن سينا، وقال: هذا الكلام أشبه بشرح الرازي لكلام ابن سينا، ولكنه ليس لابن سينا. ولهذا التشكيك بنسبة الرسالة لابن سينا لم أجعلها في متن البحث، وإنما أشرت إليها في الهامش، عسى أن تلفت انتباه بعض الباحثين فيتحقق من نسبة هذه الرسالة لابن سينا أو لغيره.

بما يفعل، وهو مريدٌ راضٍ بفعله[١]. وصرَّح ابن طفيل بأن الله تعالى فاعل مختار فقال: «فلما رأى ـ يعني حي بن يقظان ـ أن جميع الموجودات فعله، تصفحها من بعد ذلك تصفحاً على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها، والتعجب من غريب صنعته، ولطيف حكمته، ودقيق علمه، فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فضلاً عن أكثرها من آثار الحكمة، وبدائع الصنعة، ما قضى منه كل العجب، وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن **فاعل مختار**، في غاية الكمال، وفوق الكمال»[٢].

ورأى ابن رشد أن **الفلاسفة** لا ينفون الإرادة عن الباري ـ عز وجل ـ، وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة منه هي صادرة عن علم، وكل ما صدر عن علم فهو صادر بإرادة الفاعل، لا ضرورياً طبيعياً، إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه، لأنه إذا قلنا: إنه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معاً، وذلك محال، فصدر أحد الضدين عنه على صفة زائدة على العلم وهي الإرادة[٣].

إذن: فمن خلال هذه الآراء والنصوص يتبين لنا أن الفلاسفة لا يقولون: إن الله تعالى فاعل بالطبع، بل رأوا أنه فاعل مختار، ولكنهم فسَّروا القدرة والإرادة تفسيراً خاصاً بهم، يتفق مع رؤيتهم للصفات عموماً، حيث رأوا أن صفاته ـ سبحانه وتعالى ـ هي عين ذاته، والرازي نفسه ذكر أنهم لا يصرِّحون بهذا اللفظ، إلا أن حقيقة مذهبهم ذلك[٤].

---

(١) انظر: المعتبر في الحكمة: ٣ / ٦٦، وانظر: إخوان الصفا وخلان الوفاء: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٣ / ٣١٨.

(٢) حي بن يقظان: ٧٧.

(٣) انظر: تهافت التهافت: ٢ / ٦٦٣، ٦٨١.

(٤) انظر: شرح عيون الحكمة: ٣ / ١٢٥. تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا: مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة: د/ط: د/ت.

وذكر الشيرازي أن المشهور عن الحكماء أن الله تعالى قادر على كل شيء، فإن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. ورأى أن قدرة الله تعالى هي كون ذاته من غير اعتبار الإرادة أو انضمامها، بحيث يصح عنه صدور الفعل وعدمه، والإرادة صفة ترجِّح تعلق القدرة بأحد طرفي المقدور، وهي تنبعث عن الداعي، والداعي على فعل الله تعالى عند المحققين ليس بأمر زائد على ذاته وقدرته كالإرادة، وذلك عبارة عن كون ذاته عالماً بالنظام الأعلى للعالم[١]. ففاعليته ـ سبحانه وتعالى ـ للأشياء هي على سبيل العناية؛ لأنه لما كان شاعراً بذاته الفاعلة لما سواه فيعلم من ذاته كيفية صدور الأشياء عنه على الوجه الأكمل قبل حصولها، ثبت أن وجود الأشياء عنه على هذا النحو الذي عليه من ضرورات علمه بذاته[٢]. وبهذا الكلام يشير الشيرازي بأن إرادته ـ سبحانه وتعالى ـ هي عين علمه وقدرته، وقد صرَّح بذلك فقال: «فالإرادة في الواجب تعالى عين علمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره، والجميع عين ذاته بذاته»[٣].

وإلى هذا الرأي ذهب الطباطبائي، فقدرته تعالى وإرادته هي عين ذاته[٤]. وهذا هو مذهب الفلاسفة الذي سبق بيانه.

ورأى الآلوسي أن قول الإمام: إن الفلاسفة قالوا بالإيجاب، ناشئ من التعصب؛ لأن محققيهم يثبتون الاختيار، وليس صدور الأفعال من الله تعالى ـ عندهم ـ صدور الإحراق من النار[٥]. وذكر عنهم أن إرادته ـ سبحانه

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ٤٦.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٥ / ٨٥.

(٣) المصدر السابق: ٣ / ٢٦٠.

(٤) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٦ / ٩١، ٨ / ٣٥٦، ١٢ / ٣٠٦.

(٥) انظر: روح المعاني: ٨ / ١٤٢.

وتعالى ـ هي علمه بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد، وبأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل، ويكفيه صدوره عنه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد وطلب شوقي، ويسمون هذا العلم عناية(١). ولكن الآلوسي خالفهم في ذلك، فرأى أن المذهب الحق أنها ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة، مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع (٢).

وخلاصة الأمر أن القدرة والإرادة عند الفلاسفة بمعنى العلم، وقد وافقهم على هذا بعض المفسرين كالشيرازي والطباطبائي، وردَّ عليهم آخرون كالرازي والقرطبي والآلوسي. ونفى الفلاسفة أن يكون الله تعالى موجباً بالذات وليس فاعلاً بالاختيار، كما قال عنهم الرازي، حيث رأوا أن صدور الأشياء عن الباري ـ عز وجل ـ ليس على سبيل الطبع، بل علمه ـ سبحانه وتعالى ـ علةٌ لوجود الشيء الذي يعلمه، فهذا تصريح منهم بالنفي، ولكن هذا النفي قد لا يفيد الفلاسفة وخاصة القائلين بالفيض أو الصدور كالفارابي وابن سينا، حيث يلزم من قولهم بالفيض صدقُ ما قاله الرازي. والحديث عن هذه النظرية سيأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى. وبعد هذا الحديث عن صفتي القدرة والإرادة أنتقل للحديث عن صفة العلم:

*** ثانياً: العلم:**

لا خلاف بين علماء المسلمين أن الله تعالى عالِمٌ، كما قال عن نفسه ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]. وقد وصف الله تعالى نفسه بالعلم فقال: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ

---

(١) انظر: ابن سينا: الرسالة العرشية: ١٠.

(٢) انظر: روح المعاني: ١ / ٢١١.

جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر: ١١]. وبعد هذا القدر من الاتفاق على أن الله ـ عز وجل ـ عالم، حصل الخلاف بينهم في تكييف هذا العلم، بمعنى: هل هو عالم بعلم زائد على ذاته أم لا؟ وهل علمه قديم أم حادث؟ وهل علمه محيط بكل شيء أم محيط بالكليات فقط؟ والذي يعنينا في هذا البحث هو رأي المفسرين من حيث قبول أو رفض ما قاله الفلاسفة عن علم الله تعالى.

وفي البداية أشير إلى رأي بعض الفلاسفة في علمه ـ سبحانه وتعالى ـ. فقد رأى الفارابي أن الله تعالى يعلم الأشياء من ذاته، وذلك أنه إذا لَحِظَ ذاته لَحِظَ القدرة المستعلية، فَلَحِظَ من القدرة المقدور، فَلَحِظَ الكل، فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره، وعلمه بذاته ـ سبحانه وتعالى ـ ليس مفارقاً لذاته، بل هو ذاته، وعلمه بالكل صفة لذاته، ليست هي ذاته، بل لازمة لذاته، وإذا تكثر علمه بالكل فليس تكثره في ذاته، بل بعد ذاته[١]. واستدل على تكثر علمه ـ سبحانه وتعالى ـ بقوله: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾[٢]. وهذا الاستدلال يشير إلى إحاطة علمه ـ سبحانه وتعالى ـ بالأشياء كلها.

ولكن كلام الفارابي عن كيفية علمه تعالى بالأشياء ينقض هذا الاستدلال، وقد صرَّح في موضع آخر أن علم الله تعالى بالأشياء هو علم بالأسباب العقلية والترتيب الوجودي[٣].

---

(١) انظر: رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ٥ ـ و٢٠.

(٢) انظر: رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ٥. والآية ٥٩ من سورة الأنعام: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾.

(٣) انظر: رسائل الفارابي(رسالة زينون): ٦.

ورأى ابن سينا أن الله تعالى عالم بذاته، وأنه عالم بغيره، فيعلم جميع المعلومات بعلم واحد لا يتغير، والدليل على كونه عالماً أنه واحد وأنه منزه عن العلل، فهو حقيقة مجردة، وكل من تحصل له حقيقة مجردة فهو عالم، ويرون أن علمه ومعلوميته وعالميته شيء واحد، فهو علم من حيث حقيقته المجردة، وهو عالم من حيث إن هذه الحقيقة له، حاضرة لديه وغير مستورة عنه، وهو معلوم من حيث إن هذه الحقيقة المجردة لا تحصل إلا به، ودليل علمه بجميع الموجودات أنه مبدأ لجميع الموجودات، فجميع ما يحصل في الوجود إنما يحصل بسببه، فهو مسبب الأسباب، فيعلم ما هو سببه وموجده. وأما بيان أن علمه تعالى واحد لا يتغير هو أنه قد ثبت أن علمه لا يكون زائداً على ذاته، وهو منزَّه عن العرض والتغيرات، فالمعلومات تبع لعلمه لا بأن علمه تبع لها حتى لا يتغير بتغيرها؛ لأن علمه بالأشياء سبب لوجودها[1].

واستدل ابن سينا على إحاطة علمه ـ سبحانه وتعالى ـ بالأشياء بقوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٣]. وظاهر الاستدلال بهذه الآية يشير إلى إقراره بعلمه تعالى بالجزئيات، ولكن قوله: إنه يعلمها بنحو كلي[2]، يجعل الإشكال قائماً، فكيف يعلم ربنا ـ عز وجل ـ الأشياء بنحو كلي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض؟. حاول ابن سينا توضيح ذلك بمثال فقال: «إنك تعلم أنه كيف يكون كل كسوف، في أي مدة يكون، وفي مدة كذا كم يكون، وأنه بعد أي كسوف يكون، ولو نصبت

---

(١) انظر: النجاة: ٤٠٤، و٤٠٨، والهداية: ٢٦٦. والرسالة العرشية: ٨.

(٢) انظر: النجاة: ٣ / ٤٠٤.

آلة تتحرك فيكون عنها أمور لعلمت أن كل واحد منها يكون وأنه بعد أي يكون، وكنت دائماً فيه على حكم واحد لا يتغير، إن اعتبرت الزمان والآن فربما لم تعلم أنه هل الآن أو أمس، أو هذا كسوف أو ليس بكسوف، وأنت في الآن والزمان، فكيف ما لا يدخل في الزمان بوجه، ولا يقارن أمراً متحركاً، وإذا علمت مع علمك الأول أمر الآن فقد لزمك التغير، فإنك إذا كنت تحكم أن كذا معدوم الآن، فذلك حكم أو أمر في ذاتك، ليس ذلك نفس عدم ذلك حتى يكون حالة إضافية، ولا نفس وجوده عندما تعلمه موجوداً، بل هو أمر متقرر في نفسك، فإذا علمت بعد ذلك أنه موجود،لم يكن إنما زالت إضافة فقط، بل أمر كان وصفاً فيك مع الإضافة، فاستحلت وتغيرت والحق لا يتغير، فالأول يعلم كل شيء كلياً بوجه لا يُوجَب بغيره»[1].

ويلاحظ هنا أن ابن سينا نفى علم الله ـ عز وجل ـ بالجزئيات حتى لا يوصف علمه تعالى بالتغير، فهذا مقصد الفلاسفة من نفي علمه تعالى بالجزئيات، ويرى أحد الباحثين أن مقصد ابن سينا من هذا القول هو الجمع بين قول أرسطو في أن المبدأ الأول يعقل نفسه فقط[2]، وقول الإسلام في أن الله ـ عز وجل ـ يعلم جميع الموجودات[3].

وكان أبو البركات البغدادي أكثر صراحة ووضوحاً في نفي علم الله تعالى بالجزئيات، حيث رأى أن علم الله تعالى بكل شيء بعينه ممتنعٌ في نفسه، غير مقدور عليه، والقول بأن الله تعالى لا يحيط بذلك، لا يوجب في

---

(١) الهداية: ٢٦٧.

(٢) انظر: تلخيص ما بعد الطبيعة: ١٤٧. تحقيق الدكتور عثمان أمين: مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة: د/ط: ١٩٥٨م.

(٣) انظر: الدكتور محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق: ٢٦٤.

علمه نقصاً ولا عجزاً؛ لأن المانع من جهة المعلوم لا من جهة العالِم، فإن العلم إنما يكون حاصلاً بوجود المعلومات في العالِم، ولا يحصر الوجود ما يتناهى، فكيف ما لا يتناهى؟ فهذا مستحيل في نفسه، فكيف ينسب إلى علم الله تعالى المحال؟ وكيف يلام مَنْ ينزهه عنه، ويقول بامتناعه. إذن فعلم الله تعالى يكون لكل ما يشاء، كما يشاء، حيث يشاء، في الماضي والحاضر والمستقبل، لا يعجزه ذلك، أما القول بعموم الحكم الأزلي لسائر الأقدار، في سائر الأكوان، في جزئيات الكائنات وأجزائها التي لعلها لا تتناهى في التجزئة، فهذا مستحيل[١]؟

وقد ردَّ الغزالي على الفلاسفة فرأى أن لله ـ عز وجل ـ علماً واحداً لا يتغير، وإنما التغير يرجع إلى الإضافات، وهي لا توجب تغيراً في ذلك العلم، فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم عن شمالك، فتتعاقب عليك الإضافات، والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك، فهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله ـ عز وجل ـ، فإنه يعلم الأشياء في الأزل والأبد والحال، بعلم واحد لا يتغير[٢].

وردَّ ابن رشد على الغزالي فرأى أن الفلاسفة يقولون: إنه تعالى يعلم الجزئيات بعلم غير مجانس لعلمنا بها، فعلمنا بها مُحْدَث بحدوثها ومتغيِّر بتغيرها، وعلم الله ـ عز وجل ـ على مقابل هذا، وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون: لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزيئات الحادثة في الزمان المستقبل، وذلك يحصل للإنسان في النوم من قِبَل العلم الأزلي المدبر للكل، وليس يرون أنه لا يعلم

(١) انظر: المعتبر في الحكمة: ٣ / ١٨٧.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة: ٢١٣.

الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات، فعلمه تعالى منزَّهٌ عن أن يوصف بكلي أو جزئي، ولهذا فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة، يعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم[1].

ورأى الشيرازي أن الفلاسفة لم ينفوا علمه تعالى بالجزئيات بحسب شخصياتها، إلا إنهم قالوا: ليس نحو علمه تعالى بها من الإحساس والتخيل، فمناط الجزئية والامتناع عن الصدق على كثيرين عندهم أحد هذين الأمرين: الإحساس أو التخيل، سواء كانوا مصيبين في ذلك أو مخطئين[2].

ومن الآيات الجامعة المبينة لشمولية علمه ـ عز وجل ـ بالموجودات جميعها قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وقد ذكر الرازي أن للحكماء في تفسيرهم لهذه الآية كلاماً عجيباً مفرعاً على أصولهم، حيث قالوا: ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة، فعلمه تعالى بذاته يوجب علمه بالأثر الأول الصادر منه، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب علمه بالأثر الثاني؛ لأن الأثر الأول علة قريبة للأثر الثاني، ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا جرم صح أن يقال: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا

(١) انظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: ٣٨، وتلخيص ما بعد الطبيعة: ١٤٤، وقد توسع في دفاعه عن الفلاسفة في كتابه: تهافت التهافت: ٢/ ٧٠٠. وانظر: الدكتور محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد: ٨٦. دار المعارف: ط٢/ ١٩٨٢م.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ٣٧٥.

هُوَۚ﴾. فلما كان الله تعالى مبدأ جميع الممكنات، والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالأثر، فوجب كونه تعالى عالماً[1]. ورأى الرازي أن هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالماً بجميع الجزئيات الزمانية، لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات بالأثر، فوجب كونه تعالى عالماً بهذه التغيرات والزمانيات من حيث إنها متغيرة وزمانية، وذلك هو المطلوب[2].

ويلاحظ هنا كيف استفاد الرازي من دليل الفلاسفة في إثبات كونه تعالى عالماً، فجعل من دليلهم هذا دليلاً على شمولية علمه تعالى بجميع الأشياء كلياتها وجزئياتها على حدٍّ سواء، فعلمه تعالى محيط بالكليات والجزئيات، وبالماضي والحاضر والمستقبل، فهو عالم في الأزل بجميع الأشياء كما قال عن نفسه ـ عز وجل ـ : ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨]. وهذه الآية تبين أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ عَلِمَ الماضي والحال والمستقبل، وعَلِمَ المعدوم أنه لو كان كيف كان يكون[3].

ولكنه وإن استند في هذا الموضع إلى دليل الفلاسفة في إثبات كونه تعالى عالماً محيطاً بكل شيء[4]. إلا إنه فضَّل دليل المتكلمين ـ وهو الإحكام والإتقان ـ على دليل الفلاسفة، وذكره في مواضع متعددة في تفسيره، فمثلاً عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٠.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١٣ / ١٢.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١٤ / ١٨٧.

(٤) انظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٣٠٠.

ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]. ذكر أن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ يدل على أنه ـ سبحانه وتعالى ـ لا يمكن أن يكون خالقاً لهذه الأشياء إلا إذا كان عالماً بها محيطاً بجزئياتها وكلياتها، ويدل هذا على فساد قول الفلاسفة الذين قالوا: إنه لا يعلم الجزئيات، وصحة قول المتكلمين الذين استدلوا على علمه تعالى بالجزئيات بأن قالوا: إن الله تعالى فاعل لهذه الأجسام على سبيل الإحكام والإتقان، وكل فاعل على هذا الوجه فإنه لا بد وأن يكون عالماً بما فعله، فثبت بهذا أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن الكريم[1].

وذكر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [آل عمران: ٥]. أن أفعال الله تعالى محكمة متقنة، والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالماً، فحين دلَّ تعالى على كونه عالماً بكل المعلومات بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾. أتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٦]. فهو ـ سبحانه وتعالى ـ الذي يصور في ظلمات الأرحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب، ويركبها من أعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة، وذلك يدل على كمال قدرته، حيث قدر أن يخلق من قطرة من النطفة هذه الأعضاء المختلفة في الطبائع والشكل واللون، ويدل على كونه عالماً من حيث إن الفعل المحكم لا يصدر إلا عن العالم[2].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٧٣.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٧ / ١٧٦.

وعند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]. ذكر أن الخلق عبارة عن الإيجاد والتكوين على سبيل القصد، والقاصد إلى الشيء لا بد وأن يكون عالماً بحقيقة ذلك الشيء، وكما أنه ثبت أن الخالق لا بد وأن يكون عالماً بماهية المخلوق فلا بد وأن يكون عالماً بكميته، لأن وقوعه على ذلك المقدار لا بد وأن يكون مسبوقاً بالقصد والعلم حتى يكون وقوع ذلك المقدار أولى من وقوع ما هو أزيد منه أو أنقص، وإلا يلزم أن يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال، فثبت أن من خلق شيئاً فإنه لا بد وأن يكون عالماً بحقيقة ذلك المخلوق وبكميته وكيفيته(١).

ورأى أبو حيان الأندلسي أن قوله تعالى: ﴿۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]. دلَّ على أنه تعالى عالم بالكليات والجزئيات، وفيه ردٌّ على الفلاسفة في زعمهم أن الله لا يعلم الجزئيات، ومنهم من يزعم أنه تعالى لا يعلم الكليات ولا الجزئيات حتى هو لا يعلم ذاته، تعالى الله عن ذلك(٢).

وذكر ابن عاشور أن هذه الآية من معجزات القرآن الكريم، فإن الله تعالى عَلِمَ ما يعتقده الفلاسفة، وعَلِم أنْ سيقول بقولهم من لا رسوخ له في الدين من أتباع الإسلام فلم يترك للتأويل في حقيقة علمه مجالاً، إذ قال: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾. فعلم الله تعالى محيط بالكلّيات

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٠ / ٦٦.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٤ / ١٥٠.

والجزئيات، وهذا يبطل قول جمهور الفلاسفة أن الله يعلم الكلّيات خاصة، ولا يعلم الجزئيات، زعماً منهم بأنهم ينزهون العلم الأعلى عن التجزؤ، فهم أثبتوا صفة العلم لله تعالى، وأنكروا تعلق علمه بجزئيات الموجودات[١].

وقد جمع الشيرازي بين دليل الفلاسفة والمتكلمين، فرأى أن الله تعالى لما كان سبباً لجميع الأشياء، وكانت ذاته عالمة بذاته، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، كان عالماً بكل شيء، وعلمه بكل شيء هو عين وجود ذلك الشيء[٢].

فهذا هو دليل الفلاسفة في إثبات علمه تعالى، وأما دليل المتكلمين فيدل عليه قوله: «فإذا علم من ذاته صورة الحكمة في الأشياء ووجه المصلحة في الموجودات، كان علمه بنظام الخير كافياً في صدور الأشياء على النظم البديع المتضمن لوجوه المصلحة والحكمة على أفضل وجه وأتقنه»[٣].

وقد أشار ابن رشد إلى دليل المتكلمين، فرأى أن وجه الدلالة على كونه تعالى عالماً هو الترتيب في المصنوعات وموافقتها للمنفعة المقصودة، فذلك لا يحدث إلا عن صانع عالم بصنعته، مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء[٤].

وقد استشكل بعضهم من ظواهر بعض الآيات الكريمة أن الله ـ عز

---

(١) انظر: التحرير والتنوير: ٧ / ٢٧٣.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ٣٧٣، و ٥ / ١٣١.

(٣) تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٣٩٥.

(٤) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٦٠.

وجل ـ لا يعلم حدوث الحوادث إلا عند وقوعها، فمن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]. وقوله: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦]. فذكر الرازي أن المتكلمين أجابوا على ذلك بأن الدلائل العقلية دلت على أنه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها، فثبت أن التغيير في العلم محال، إلا إن إطلاق لفظ العلم على المعلوم مجاز مشهور، يقال: هذا علم فلان والمراد معلومه، فكل آية يشعر ظاهرها بتجدد العلم فالمراد تجدد المعلوم، ثم إنه تعالى قبل حدوث الشيء لا يعلمه حاصلاً واقعاً، بل يعلم منه أنه سيحدث، أما عند حدوثه ووقوعه فإنه يعلمه حادثاً واقعاً[(١)].

فَعِلْمُ الله ـ عز وجل ـ من الأزل إلى الأبد محيط بكل معلوم لا يتغير، وهو في كونه عالماً لا يتغير، ولكن يتغير تعلق علمه، فإن العلم صفة كاشفة يظهر بها ما في نفس الأمر، فَعَلِمَ الله في الأزل أن العالم سيوجد، فإذا وُجِد عَلِمَه موجوداً بذلك العلم، وإذا عُدِم يعلمه معدوماً بذلك، مثاله: أن المرآة المصقولة فيها الصفاء فيظهر فيها صورة زيد إن قابلها، ثم إذا قابلها عمرو يظهر فيها صورته، والمرآة لم تتغير في ذاتها ولا تبدلت في صفاتها، وإنما التغير في الخارجات، ولله المثل الأعلى[(٢)].

وردَّ الرازي على هشام بن الحكم[(٣)] الذي قال: إن الله ـ عز وجل ـ

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٩ / ١٧، و ١٥ / ٢٠٢.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥ / ٢٥٤.

(٣) هشام بن الحكم: كوفي، متكلم، رافضي، مشبِّه، له نظر وجدل. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء: ١٠/٥٤٣. تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي: مؤسسة الرسالة ببيروت: ط٩/ ١٤١٣هـ. وذكر ابن النديم أن هشام بن الحكم هو =

كان في الأزل عالماً بحقائق الأشياء وماهياتها فقط، فأما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها إلا عند وقوعها، ومن الأدلة العقلية التي استدل بها على ذلك:

أولاً: أن الله تعالى لو كان عالماً بالأشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن المخلوق، وذلك محال، فما أدى إليه محال مثله؛ لأن ما علم الله تعالى وقوعه استحال أن لا يقع، وما علم الله أنه لا يقع كان وقوعه محالاً، فلو كان الله تعالى عالماً بجميع الأشياء الجزئية قبل وقوعها، لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع، ولا قدرة ألبتة لا على الواجب ولا على الممتنع، وذلك محال، فما أدى إليه محال.

ثانياً: لو كان تعالى عالماً بجميع الجزئيات لكان لعلمه علوم أو تعلقات غير متناهية، فيلزم على التقديرين حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة، وذلك محال، واستدل على هذا بدليل التناهي الذي سبق أن تحدث عنه الكندي في إثبات تناهي جرم العالَم[1]. فقال: «لأن مجموع تلك الأشياء أزيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منه، فالناقص متناه، والزائد زاد على المتناهي بتلك العشرة، والمتناهي إذا ضم إليه غير المتناهي كان الكل متناهياً، فإذاً وجود أمور غير متناهية محال».

ثالثاً: إذا كانت المعلومات لا نهاية لها، فهل يعلم الله تعالى عددها أو لا يعلم، فإن علم عددها فهي متناهية، لأن كل ما له عدد معين فهو متناه،

= كوفي من متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الإمامة، وهذب المذهب والنظر، وكان حاذقاً بصناعة الكلام، وتوفي بعد نكبة البرامكة بمدة مستتراً، وقيل: في خلافة المأمون. انظر: الفهرست: ٢٢٣.

(١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم): ٢٠٢.

وإن لم يعلم عددها لم يكن عالماً بها على سبيل التفصيل، وكلامنا ليس إلا في العلم التفصيلي[١].

وردَّ الرازي على هذه الشبه فقال: «**أما الشبهة الأولى** فالجواب عنها أن العلم بالوقوع تبع للوقوع، والوقوع تبع للقدرة، فالتابع لا ينافي المتبوع، فالعلم لازم لا يغني عن القدرة. **وأما الشبهة الثانية** فالجواب عنها أنها منقوضة بمراتب الأعداد التي لا نهاية لها. **وأما الشبهة الثالثة** فالجواب عنها أن الله تعالى لا يعلم عددها، ولا يلزم منه إثبات الجهل؛ لأن الجهل هو أن يكون لها عدد معين ثم إن الله تعالى لا يعلم عددها، فأما إذا لم يكن في نفسها عدد لم يلزم من قولنا: إن الله تعالى لا يعلم عددها إثبات الجهل»[٢].

ثم ذكر الرازي أن جمهور المسلمين متفقون على أنه الله ـ عز وجل ـ يعلم الجزئيات قبل وقوعها، واحتجوا عليها بأنها قبل وقوعها تصح أن تكون معلومة لله تعالى، ولما صح أن تكون معلومة وجب أن تكون معلومة لله تعالى، لأن تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت له لذاته، فليس تعلقه ببعض ما يصح أن يعلم أولى من تعلقه بغيره، فلو حصل التخصيص لافتقر إلى مخصص، وذلك محال، فوجب أن لا يتعلق بشيء من المعلومات أصلاً، وإن تعلق بالبعض فإنه يتعلق بكلها، وهو المطلوب[٣].

وتكلم الشيرازي عن علمه تعالى بكلام قريب من كلام الفلاسفة فذكر أن علمه تعالى بالأشياء علمان: واجب وممكن، فالأول علم كمالي فعلي هو عين ذاته، والثاني علم تفصيلي هو صورة كل واحدة واحدة من الحقائق

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٤ / ٣٨.

(٢) المصدر السابق: ٤ / ٣٩.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٤ / ٣٩.

الإمكانية، قال: وأشار الفارابي إلى هذين العلمين فقال: «واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر، فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته، وبعد علمه بذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدته»(١).

وبعد هذا التقسيم جعل لعلمه تعالى مراتب متفاوتة في النزول، فأول هذه المراتب مرتبة علمه الكمالية، وهي نفس ذاته بذاته، إذ بذاته يعلم جميع الأشياء الكلية والجزئية، وهذا العلم واحد إجمالي هو واجب الوجود، ثم مرتبة تفصيل المعقولات الكلية، وهي مرتبة القضاء الإلهي واللوح المحفوظ، وهي مفاتيح الغيب وخزائن الرحمة، لقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]. وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١]. ثم مرتبة الجزئيات والشخصيات المقدرة بأوقاتها وأزمنتها المثبتة بهيآتها في كتاب لا يجليها لوقتها إلا هو، وهذا عالم القدر لقوله تعالى: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١]. وكتاب المحو والإثبات لقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]. ثم مرتبة وجود المعلومات في موادها الخارجية الجزئية المكتوبة بمداد الهيولى التي تسمى بالبحر المسجور والكتاب المبين، لقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الرعد: ٣٩]. وقوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]. وهاتان المرتبتان قابلتان للتغيير، وبهاتين الأخيرتين يتضح عروض التغير في علمه تعالى بالحوادث من حيث

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ٣٧٤، و ٥ / ١٣١، وراجع: الفارابي: رسائل الفارابي (كتاب الفصوص): ٥.

هو معلوم لا بما هو علم، وإن كانا أمراً واحداً بالذات، وهذا مما لا يعلمه إلا المحققون المتحققون بالشهود[١].

إذن: فالشيرازي يرى أن الله تعالى يعلم جميع الكليات والجزئيات، معللاً ذلك بأنه إذا تحقق علمه تعالى بذاته، وتحقق كونه سبباً للجميع، وتحقق كون علمه بالفعل من جميع الوجوه، لزم كونه عالماً بجميع الأشياء الكلية والجزئية بعلم يليق بشأنه[٢].

ووافق الفلاسفةَ بأن الله تعالى عقل وعاقل ومعقول، أو علم وعالم ومعلوم[٣]، وهذه الأوصاف الثلاثة فيه هي شيء واحد، فلا يكون المعقول غير ذات العاقل، ولا العاقل غير ذات المعقول، والإضافة بينهما أمر ذهني لا يوجب الاثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار[٤].

وبعد أن نقل الآلوسي شبهة الفلاسفة في نفي علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة، حيث قالوا: إنه تعالى إذا علم مثلاً أن زيداً في الدار الآن ثم خرج منها، فإما أن يزول ذلك العلم ولا يعلم سبحانه أنه في الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله، والأول يوجب التغير في ذاته سبحانه والثاني يوجب الجهل، وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه، قال: ويُرَد عليهم بأن التغير فيه ـ سبحانه وتعالى ـ محال، بل التغير إنما هو في الإضافات؛ لأن العلم إضافة مخصوصة وتعلق بين العالم والمعلوم، أو صفة حقيقية ذات إضافة، فعلى الأول يتغير نفس العلم، وعلى الثاني يتغير إضافاته فقط، وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة، بل في مفهوم اعتباري، وهو جائز، والعلم بأن

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ١٣٥.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٥ / ٩٨.

(٣) انظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ١٠، وابن سينا: الرسالة العرشية: ٨.

(٤) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٨٢.

الشيء وجد والعلم بأنه سيوجد واحد، فإن من عَلِمَ أن زيداً سيدخل البلد غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم بأنه دخل البلد الآن، إذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له، والباري ـ عز وجل ـ يمتنع عليه الغفلة فكان علمه سبحانه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد، فلا يلزم من تغير المعلوم تغير في العلم(١). فَعِلْمه ـ سبحانه وتعالى ـ واحد لا تكثر فيه، له تعلق بالكلي والجزئي والموجود والمعدوم والمتناهي وغير المتناهي(٢). ولعلم الله ـ عز وجل ـ بوقوع الأشياء تعلق حادث مع عدم حدوث علمه تعالى، وذلك أن ذاته وصفاته ـ عز وجل ـ لما لم تكن زمانية يستوي إليها جميع الأزمنة والأمكنة، فالكل حاضر عنده في مرتبته، واختلاف التعبيرات بالنظر إلى المخاطَب الزماني، رعاية للحكمة في باب التفهيم(٣).

ورأى الطباطبائي أن علم الله ـ عز وجل ـ علمان: علم حضوري بالأشياء قبل الإيجاد، وهو عين الذات، وعلم حضوري بها بعد الإيجاد، وهو عين وجود الأشياء(٤). وهذا الرأي مبني على رأيه في الصفات الإلهية عموماً، فالصفات ـ عنده ـ عين الذات.

وقد أفاض ابن عاشور في الكلام عن هذه الصفة، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٠]. والذي يهمنا من ذلك ذكره لرأي الفلاسفة، والرد عليهم.

---

(١) انظر: روح المعاني: ٧/ ١٦٢.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١ / ٢١٩.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١ / ١٣٠.

(٤) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٥ / ٢٥٢.

فذكر قول الفلاسفة: إن الله تعالى عالم بالكلّيات، وعالم بالجزئيات بوجه كلّي، أي: يعلمها من حيث إنها غير متعلقة بزمان، مثاله: أن يعلم أن القمر جسم، وأن صفته تكون كذا وكذا، وأن عوارضه النورانية المكتسبة من الشّمس والخسوف والسّير كذا وكذا، أمّا حصول عوارضه فغير معلوم لله تعالى.

وحجتهم في ذلك أن الله تعالى لو علم الجزئيات عند حصولها في أزمنتها للزم تغيُّر علمه، فيقتضي ذلك تغيُّر القديم، أو لزم جهل العالِم، مثاله: أنّه إذا علم أن القمر سيخسف ساعة كذا علماً أزلياً، فإذا خُسِف بالفعل، فلا يخلو إمّا أن يزول ذلك العلم، فيلزم تغيُّر العلم السابق، فيلزم من ذلك تغيُّر الذات الموصوفة به من صفة إلى صفة، وهذا يستلزم الحدوث؛ إذ حدوث الصفة يستلزم حدوث الموصوف، وإمّا أن لا يزول العلم الأول، فينقلب العلمُ جهلاً؛ لأن الله إنّما عَلِمَ أن القمر سيُخسَف في المستقبل، والقمر الآن قد خسف بالفعل، ولأجل هذا قالوا: إن علم الله تعالى غير زماني.

ويُرَدُّ عليهم فيقال: إن العلم صفة من قبيل الإضافة، والإضافات اعتبارية، والاعتباريات عدميات، أو هو من قبيل الصفة ذات الإضافة: أي صفة وجودية لها تعلُّق، فإن كان العلم إضافة، فتغيُّرها لا يستلزم تغيُّر موصوفها وهو العالِم. وإن كان العلم صفة ذات إضافة أي ذات تعلق، فالتغيُّر يعتري تعلقها، ولا تتغيَّر الصفة، فضلاً عن تغيُّر الموصوف، فَعِلْمُ الله تعالى بأن القمر سيُخسَف، وعِلْمُه بأنّه خاسف الآن، وعَلِمُه بأنّه كان خاسفاً بالأمس، علم واحد لا يتغيَّر، وإن تغيَّرت الصفة، أو تغيَّر متعلقها على الوجهين[1].

---

(١) انظر: التحرير والتنوير: ٤ / ١٠١.

وخلاصة الأمر أن الفلاسفة يرون أن الله تعالى عالم بذاته، وبعلمه لذاته يعلم الأشياء، ويرون أن علمه تعالى هو عين ذاته، وقد ردَّ عليهم بعض المفسرين ردّاً فلسفياً، فاستفادوا من دليل الفلاسفة في إثبات العلم لله تعالى، فأثبتوا إحاطة علمه تعالى بجميع الموجودات، فضلاً عن أدلة القرآن الكريم القطعية الواضحة، واستعمل بعضهم دليل المتكلمين في إثبات إحاطة علمه تعالى بالموجودات كلها، وهو دليل الإحكام والنظام، ولكن بعض المفسرين قد تأثر بالفلاسفة من حيث القول بأن علمه تعالى هو عين ذاته. فهذا ما قاله بعض المفسرين في صفة العلم، وفيما يلي نتعرف على رأيهم في صفة الحياة:

ثالثاً: الحياة:

وصف الله ـ سبحانه وتعالى ـ نفسه بأنه حي، فقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وقال: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]. فما معنى هذه الصفة عند الفلاسفة والمفسّرين؟

ذكر الفارابي أن معنى الحي أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم، فسبحانه وتعالى أحرى أن يكون حياً؛ لأنه يعقل من جهة ما هو عقل، وأنه حي وأنه حياة معنى واحد. وأيضاً اسم الحي يقال على كل موجود كان على كماله الأخير، وإذا كان الأول وجوده أكمل وجود كان أيضاً أحق باسم الحي[1]. ورأى ابن سينا أن للحي معنيين: **الأول:** هو العالم بنفسه على ما هو عليه. **والثاني:** هو الدرَّاك الفعَّال[2]. إذن: فالحي هو الدرَّاك الفعال، وبهذا المعنى الثاني أخذ جمهور المفسرين،

---

(١) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: ١١، وابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة: ١٤٧.

(٢) انظر: الرسالة العرشية: ٩، والنجاة: ٤٠٩.

كالزمخشري[١]، والبيضاوي[٢]، والشيرازي[٣]، والآلوسي[٤]، والطباطبائي[٥]. فالحي عندهم هو الذي يصح أن يعلم ويقدر.

وقد اعترض كل من الرازي والنيسابوري على هذا المعنى فقالا: إن هذا القدر حاصل لجميع الحيوانات، فكيف يحسن أن يمدح الله تعالى نفسه بصفة يشاركه بها أخس الحيوانات؟ وكان لهما رأي خاص في معنى الحي، فذكرا أن كل شيء كان كاملاً في جنسه فإنه يسمى حياً في أصل اللغة، ألا ترى أن عمارة الأرض الخربة تسمى: إحياء الموات، فكمال الأرض أن تكون معمورة، وكمال الأشجار أن تكون مورقة خضرة، وعندما تتحقق لها هذه الحالة توصف بالحياة، فثبت أن المفهوم الأصلي من لفظ الحي كونه واقعاً على أكمل أحواله وصفاته، والكامل المطلق هو أن لا يكون قابلاً للعدم، لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية، ولا في صفاته النسبية والإضافية[٦].

وقد اعترض على ذلك كلٌّ من الشيرازي والآلوسي، فأما الشيرازي فرأى أن معنى الحي وإن كان مفهوماً عاماً إلا إنه ينصرف في الحيوان إلى الحساس المتحرك، وفي الواجب إلى ما يكون عالماً بالفعل بجميع الأشياء، قادراً بالذات على كل الموجودات، وعلى هذا المعنى لا يحتاج إلى ما عدل إليه الرازي وتبعه النيسابوري من أن معنى الحي في اللغة يدل على كل شيء

---

(١) انظر: الكشاف: ٤ / ٥٦٢.

(٢) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٣٤١.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٧٢.

(٤) انظر: روح المعاني: ١٥ / ٦.

(٥) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢ / ٣٣٢.

(٦) انظر: مفاتيح الغيب: ٧/ ٧، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢/ ٥٥١.

يكون كاملاً في جنسه، فهذا فيه من التعسف ما لا يخفى على الذوق المستقيم، فلو جاز أن يقال لكل كامل في جنسه إنه حيوان، لجاز أن يقال للذهب إذا كان كامل العيار إنه حيوان، وللثوب الكامل في نسجه إنه حيوان، وليس الأمر كذلك، ونحن إذا سمعنا لفظ الحيوان لم يتبادر في ذهننا إلا ما له صلاحية الإدراك والفعل الإرادي، وإن كان ناقصاً في جنسه أو نوعه[١].

وأما الآلوسي فرأى أن هذا الرأي في غاية السقوط؛ لأنه إن أراد الاشتراك في إطلاق اللفظ، فليس الي وحده كذلك، بل السميع والبصير أيضاً مثله في الإطلاق على أخس الحيوانات، وقد مدح الله تعالى بهما نفسه، ولم يستشكل ذلك أهل السنة، وإن أراد الاشتراك في الحقيقة، فمعاذ الله تعالى من ذلك، إذ الاشتراك فيها مستحيل بين التراب ورب الأرباب. قال: وقول الرازي: إن الحياة في اللغة بمعنى الكمال مما لم يثبت في شيء من كتب اللغة أصلاً، وإنما الثابت فيها غير ذلك، ووصف الجمادات بالحياة إنما هو على سبيل المجاز دون الحقيقة[٢]، فإن قال: إنها مجاز في الله تعالى أيضاً بذلك المعنى عاد الإشكال بحصول الاشتراك في الكمال مع الجمادات فضلاً عن الحيوان، فإن قال: كمال كل شيء بالنسبة إلى ما يليق به، قلنا: فحياة كل حي حقيقة بالنسبة إلى ما يليق به، وليس كمثل الله تعالى شيء[٣].

وما ذهب إليه الرازي والنيسابوري في تعريفهما للحي موافق لما قاله الفارابي في أحد قوليه لمعنى الحي، حيث قال: اسم الحي يقال على كل موجود كان على كماله الأخير. ويتتبع ما قاله الرازي في تفسيره عن صفة

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٧٢.

(٢) مسألة حياة الجمادات ستناقش في الباب الثاني في هذا البحث إن شاء الله تعالى

(٣) انظر: روح المعاني: ٢ / ٩.

الحياة وجدت أنه قد وافق جمهور المفسّرين والفلاسفة في أن الحي هو الدراك الفعَّال، وفسَّر معنى هذه الجملة فقال: الدرَّاك: إشارة إلى العلم التام، والفعال: إشارة إلى القدرة الكاملة[١].

واتفاق الفلاسفة وجمهور المفسّرين على معنى الحي لا يعني أنهم متفقون على كيفية صفة الحياة له ـ سبحانه وتعالى ـ، فهذه الصفة هي عين الذات عند الفلاسفة، وأما عند جمهور المفسرين فهي صفة قائمة بذاته، زائدة على الذات وليست عين الذات، كما هو الشأن في صفاته تعالى كلها. قال الآلوسي: «والحياة عند الطبيعي القوة التابعة للاعتدال النوعي التي تفيض عنها سائر القوى الحيوانية، أو قوة التغذية، أو قوة الحس، أو قوة تقتضي الحس والحركة، والكل مما يمتنع اتصاف الله تعالى به؛ لأنه من صفات الجسمانيات، فهي فيه سبحانه صفة موجودة حقيقية قائمة بذاته لا يُكتنه كنهها ولا تُعلم حقيقتها كسائر صفاته جل شأنه، زائدة على مجموع العلم والقدرة»[٢].

وأما الشيرازي[٣] والطباطبائي[٤] فقد وافقا الفلاسفة في قولهم: إن الحياة عين الذات، وذلك تبعاً لمذهبهم في الصفات، قال الطباطبائي: إن الحياة الحقيقية هي الحياة الواجبة التي يجب أن تكون بحيث يستحيل طرو الموت عليها لذاتها، ولا يتصور ذلك إلا بكون الحياة عين ذات الحي، فهي تعني كون وجوده بحيث يعلم ويقدر بالذات.

فهذا كلام جمهور المفسّرين عن صفة الحياة ونجد أنهم لم يتوسعوا

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٧ / ٨٥.

(٢) روح المعاني: ٢ / ٨.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ١٣٦.

(٤) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢ / ٣٣٤.

فيها كتوسعهم في الكلام عن صفة القدرة والإرادة والعلم وغير ذلك من الصفات، والنظر في صفة الحياة لا يطول كما قال الغزالي[١]، وكذلك كلامهم عن صفتي السمع والبصر اللتين سنتحدث عنهما فيما يلي:

* رابعاً: السمع والبصر:

أخبر الله تعالى عن نفسه أنه سميع بصير، كقوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١]. وقد أرجع الفلاسفة هاتين الصفتين إلى العلم، كما هو الشأن في بقية الصفات، فقد ذكر ابن سينا أن الموجودات مختلفة، فبعضها مسموع، وبعضها مُبْصَر، فإذا تعلق علمه تعالى بالمسموعات كان سميعاً، وإذا تعلق بالمُبْصَرات كان بصيراً، فالعلم واحد وإنما تختلف أسماؤه لاختلاف متعلقاته، فإذا تعلق ببواطن الأمور سمي خبيراً، وإذا تعلق بظواهرها سمي شهيداً، وإذا تعلق بالمعدودات سمي محصياً، وإذا تعلق بدقائق الأشياء مع حفظ تلك ورعايتها سمي لطيفاً، وإذا جمع هذا كله سمي عالم الغيب والشهادة[٢].

ورأى ابن رشد أن صفتي السمع والبصر أثبتهما الشرع لله ـ سبحانه وتعالى ـ، وهما يختصان بمعانٍ مُدْرَكة في الموجودات، ليس يدركها العقل، ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مُدْرِكاً لكل ما في المصنوع، وجب أن يكون له هذان الإدراكان، فهذا القدر مما يوصف به الله ـ سبحانه وتعالى ـ، ويسمى به، وهو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك[٣].

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد: ٥٢.

(٢) انظر: ابن سينا: الرسالة العرشية: ١١.

(٣) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٦٤.

ورأى بعض الباحثين أن ابن رشد ذهب في إثبات هاتين الصفتين مذهب جمهور المسلمين(١)، وهذا فيه نظر، ذلك أن ابن رشد يخاطب في كتابه «مناهج الأدلة» الجمهور، وقد ذكر في كتابه تهافت التهافت أن الله ـ عز وجل ـ وصف نفسه في الشرع بالسمع والبصر، تنبيهاً على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة، ولم يمكن في تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر، والفلاسفة إنما فروا من أن يصفوه بالسمع والبصر؛ لأنه يلزم عن وصفه بهما أن يكون ذا نَفْس(٢). وكأنه بهذا يؤيد الفلاسفة في أن السمع والبصر يرجعان في حقيقتيهما إلى العلم.

وأما إنكار الفلاسفة بأن الله تعالى ذو نَفْس، فهذا مخالف لما ثبت في القرآن الكريم، فقد ورد وصف الله تعالى بالنفس في أكثر من آية، كقوله ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ ۚ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢].

وقد افترض الرازي إشكالاً يتعلق بكونه تعالى سميعاً بصيراً، وذلك عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فقال: «فإن قيل: يمتنع إجراء هذا اللفظ على ظاهره؛ وذلك لأنه إذا حصل قرع أو قلع انقلب الهواء من بين ذينك الجسمين انقلاباً بعنف فيتموج الهواء بسبب ذلك ويتأدى ذلك التموج إلى سطح الصماخ فهذا هو السماع، وأما الإبصار فهو عبارة عن تأثر الحدقة بصورة المرئي، فثبت أن

---

(١) انظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٣١٨، والدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية: ٢٨٥.

(٢) انظر: تهافت التهافت: ٢ / ٦٨٨.

السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة، وذلك على الله محال، فثبت أن إطلاق السمع والبصر على علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات غير جائز»[١].

ورد الرازي على هذا الإشكال فقال: «الدليل على أن السماع مغاير لتأثر الحاسة أنا إذا سمعنا الصوت علمنا أنه من أي الجوانب جاء، فعلمنا أنا أدركنا الصوت حيث وجد ذلك الصوت في نفسه، وهذا يدل على أن إدراك الصوت حالة مغايرة لتأثير الصماخ عن تموج ذلك الهواء، وأما الرؤية فالدليل على أنها حالة مغايرة لتأثر الحدقة، فذلك لأن نقطة الناظر جسم صغير فيستحيل انطباع الصورة العظيمة فيه، فنقول الصورة المنطبعة صغيرة والصورة المرئية في نفس العالم عظيمة، وهذا يدل على أن الرؤية مغايرة لنفس ذلك الانطباع، وإذا ثبت هذا فنقول لا يلزم من امتناع التأثر في حق الله امتناع السمع والبصر في حقه»[٢].

ثم افترض إشكالاً آخر فقال: «فإن قالوا: هب أن السمع والبصر حالتان مغايرتان لتأثر الحاسة إلا أن حصولهما مشروط بحصول ذلك التأثر، فلما كان حصول ذلك التأثر في حق الله تعالى ممتنعاً كان حصول السمع والبصر في حق الله ممتنعاً، فنقول ظاهر قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ يدل على كونه سميعاً بصيراً، فلم يجز لنا أن نعدل عن هذا الظاهر، إلا إذا قام الدليل على أن الحاسة المسماة بالسمع والبصر مشروطة بحصول التأثر، والتأثر في حق الله تعالى ممتنع، فكان حصول الحاسة المسماة بالسمع والبصر ممتنعاً، وأنتم المُدَّعون لهذا الاشتراط فعليكم الدلالة على حصوله، وإنما نحن متمسكون بظاهر اللفظ إلى أن تذكروا ما يوجب العدول عنه»[٣].

---

(١) مفاتيح الغيب: ٢٧ / ١٥٤.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٧ / ١٥٤.

(٣) المصدر السابق: ٢٧ / ١٥٥.

وذكر الرازي في معنى البصير وجهين: الأول: كونه عالماً بالأشياء الدقيقة، والثاني: أن يجري اللفظ على ظاهره فيقال: إنه تعالى شيء، والله بكل شيء بصير، فيكون رائياً لنفسه ولجميع الموجودات، قال الرازي: وهذا هو الذي يقوله أصحابنا[1]، وقد احتجوا بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧]. على أن سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات؛ لأن قوله: «عليم» بناء مبالغة، فيتناول كونه عالماً بجميع المعلومات، فلو كان كونه سميعاً عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وأنه غير جائز، فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعاً أمراً زائداً على وصفه بكونه عليماً[2].

وقد ذكر كثير من المفسّرين عند تفسيرهم لقوله ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١]. حديث السيدة عائشة رضي الله عنها أنها قالت: (**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ الأَصْوَاتَ لَقَدْ جَاءَتْ خَوْلَةُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَشْكُو زَوْجَهَا فَكَانَ يَخْفَى عَلَيَّ كَلامُهَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ ـ عز وجل ـ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا الآيَةَ**)[3]. وهذا يدل على أنهم يثبتون هاتين الصفتين لله تعالى على

(١) انظر: المصدر السابق: ٣٠ / ٧١.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٤ / ٩٤.

(٣) أخرجه الإمام النسائي في سننه: كتاب الطلاق: باب الظهار، وأخرجه أيضا الإمام ابن ماجه في سننه: كتاب المقدمة: باب فيما أنكرت الجهمية، والإمام أحمد في مسنده: كتاب باقي مسند الأنصار: باب حديث السيدة عائشة: رقم / ٢٣٠٦٤. وأخرجه الإمام البخاري تعليقاً: كتاب التوحيد: باب قول الله تعالى وكان الله سميعاً بصيراً.

ظاهرهما[١]. قال الزمخشري: «يسمع كل صوت، ويبصر كل مُبْصَر في حالة واحدة، لا يشغله إدراك بعضها عن إدراك بعض»[٢].

وذكر القرطبي أن الله تعالى وصف نفسه بأنه سميع بصير، يسمع ويرى، كما قال تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]. ثم قال: «فهذا طريق السمع، والعقل يدل على ذلك، فإن انتفاء السمع والبصر يدل على نقيضيهما من العمى والصمم، إذ المحل القابل للضدين لا يخلو من أحدهما، وهو تعالى مقدس عن النقائص، ويستحيل صدور الأفعال الكاملة من المتصف بالنقائص كخلق السمع والبصر مَنْ ليس له سمع ولا بصر، وأجمعت الأمة على تنزيهه تعالى عن النقائص»[٣].

وقال الآلوسي: «السميع: المُدْرِك إدراكا تاماً لا على طريق التخيل والتوهم لجميع المسموعات، ولا على طريق تأثر حاسة ولا وصول هواء، والبصير المُدْرِك إدراكاً تاماً لجميع المبصرات أو الموجودات لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ولا وصول شعاع، فالسمع والبصر صفتان غير العلم على ما هو الظاهر، وأرجعهما بعضهم إلى صفة العلم»[٤].

إذن: فالسمع والبصر صفتان زائدتان على العلم، قال الآلوسي: وهذا هو الذي ذهب إليه الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية؛ وذهب الفلاسفة

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٢٨ / ٥، والزمخشري: الكشاف: ٤ / ٤٧٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٧ / ٢٧٠، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١٠ / ٤٦٩، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٤ / ٣١٩.

(٢) الكشاف: ٣ / ٤٨٦.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ٥ / ٢٥٨.

(٤) روح المعاني: ١٣ / ٢١.

إلى أن سمعه وبصره ـ سبحانه وتعالى ـ عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصَرات[1].

وذكر بعض المفسّرين ما يفيد أن هاتين الصفتين يرجعان إلى العلم، فقد ذكر أبو السعود عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. أن معنى السميع البصير: المبالغ في العلم بكل ما يُسْمَع ويُبْصَر[2]. وذكر إسماعيل حقي أن السمع والبصر دالان على تعلق علمه بالموجودات من المسموعات والمبصَرات، فكونه تعالى سميعاً وبصيراً من جملة الصفات الداخلة تحت ظلال التأويل بالحمل على عموم قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، فلمْ يقتضيا جارحتين[3]. وذكر عند تفسيره لآية المجادلة أن الله تعالى عالم بكل صوت وبكل مرئي[4].

وقد اعتبر الطباطبائي هاتين الصفتين من صفات الفعل، وأرجعهما إلى العلم، حيث قال: «والأشياء لما كانت بأنفسها وأعيانها مملوكة محاطة له تعالى، فهي إن كانت أصواتاً، سمع ومسموعة له تعالى، وإن كانت أنواراً و ألواناً، بصر ومبصرة له تعالى، والجميع كائنة ما كانت عِلْمٌ ومعلومة له تعالى، وهذا النوع من العلم من صفاته الفعلية التي تتحقق عند تحقق الفعل منه تعالى لا قبل ذلك، ولا يلزم من ثبوتها بعد ما لم تكن تغير في ذاته تعالى»[5].

وردَّ على جمهور المفسّرين فقال: وقد استدل بعضهم بقوله ـ عز

(١) المصدر السابق: ٢ / ٣٢٤.

(٢) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٨ / ٢٥.

(٣) انظر: روح البيان: ٨ / ٢٩٤.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٩ / ٣٨٩.

(٥) الميزان في تفسير القرآن: ٧ / ٣١، وراجع: ١ / ٢٢٦.

وجل ـ: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]. على أن السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم بناء على أن قوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ﴾ دال على العلم، ولو دل ﴿أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ عليه أيضاً لزم التكرار وهو خلاف الأصل. وهو من أوهن الاستدلال؛ لأن مفاد ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ﴾ هو الحضور والشهادة وهو غير العلم. ولأن البراهين اليقينية دلت على عينية الصفات الذاتية، ولا ينعقد مع اليقين ظهور لفظي ظني مخالف ألبتة [1].

ويمكن أن يرد على الطباطبائي فيقال: وأي براهين يقينية هذه التي دلت على عينية الصفات؟ إنها براهين الفلاسفة كما رأوا، وقد أبطل مذهبهم كثير من العلماء ببراهين يقينية أيضاً، وأقول: عندما يدَّعي كل فريق أنه صاحب البراهين اليقينية في إبطال دعاوى خصمه، فأي قيمة تبقى لهذه البراهين المتضاربة أمام النص الإلهي الواضح، الذي يفهمه كل الناس عالِمهم وعاميهم؟ إن الله تعالى أثبت لنفسه صفات، فيجب أن نؤمن بها كما أخبر، ونرد المتشابه منها إلى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. ومسألة الدليل العقلي والنقلي قد سبقت مناقشتها في مدخل البحث.

وبهذا نجد أن أكثر المفسّرين أثبتوا صفتي السمع والبصر لله تعالى، فهما صفتان قديمتان قائمتان بالذات، وذهب بعضهم إلى أنهما يرجعان إلى صفة العلم، وصفة العلم هي عين الذات، وهذا الرأي هو رأي الفلاسفة، وهو مخالف لظاهر الآيات الكريمة التي أثبتت لله تعالى هاتين الصفتين مع إثبات صفة العلم، فهناك مفارقة بين هذه الصفات، كما نص على ذلك القرآن الكريم، والله أعلم. فهذا ما يتعلق بصفتي السمع والبصر، وفيما يلي نتحدث عن صفة الكلام:

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٤ / ١٥٦.

* **خامساً: الكلام:**

لا خلاف بين علماء الأمة ـ كما ذكر بعض المفسرين ـ على أن الله تعالى متكلم[1]، كما قال الله تعالى عن نفسه: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]. وقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٦]. ولكن اختلفوا في تصور كلامه تعالى وتكييفه، فكثر الجدل في ذلك حتى قيل: إن علم الكلام سمي بذلك لكثرة مجادلتهم واختلافهم في هذه الصفة[2]، ولم يَسْلَم المفسّرون من هذا الجدل، فأفاضوا في الحديث عن هذه الصفة، وبحثوها من جوانب ثلاثة: **الجانب الأول**: من حيث إنها صفة ثبوتية لله ـ عز وجل ـ. **والجانب الثاني**: من حيث إنها كلامه تعالى المنزل على نبيه ﷺ. **والجانب الثالث**: من حيث العلاقة بين الموحِي والموحَى إليه، أي: بحث كيفية تلقي النبي للوحي. وسأقتصر في هذا المبحث على الجانب الأول والثاني، وأما الجانب الثالث فسيُناقش في مبحث خاص إن شاء الله تعالى. وقبل معرفة ذلك عند المفسّرين أشير إلى رأي الفلاسفة في هذه المسألة.

فقد أرجع الفلاسفة هذه الصفة إلى العلم أيضاً، فكونه تعالى متكلماً لا يرجع إلى ترديد العبارات، ولا إلى أحاديث النفس، بل كلامه تعالى عبارة عن العلوم التي تفيض منه إلى النبي بواسطة العقل الفعال[3]. وقد ذكر ابن رشد أن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطَب

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٧/ ١٨٨، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١/ ٥٥.

(٢) انظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٣ / ٤١٤، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ٢ / ٣٣٠.

(٣) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ١٦، وابن سينا: الرسالة العرشية: ١٢.

على العلم الذي في نفسه، فالكلام إذن صفة فعل ولا يكون إلا بواسطةٍ ما، كاللفظ أو الملَك أو الوحي، وإلى هذه الحالات الثلاث أشار الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]. ورأى أن كلام الله تعالى له اعتباران: لفظ ومعنى، فاللفظ مخلوق له ـ سبحانه وتعالى ـ، والمعنى غير مخلوق، وأما الحروف التي في المصحف فهي من صنعنا بإذن الله تعالى[1].

وهذا رأي موفَّق إلى حدٍّ ما، يحل لنا الخلاف الذي جرى بين المعتزلة والأشاعرة، من خلال تحرير محل النزاع، كما فعل ابن رشد، فمَنْ نظر إلى اللفظ دون المعنى، قال: كلام الله مخلوق، ومَنْ نظر إلى المعنى دون اللفظ، قال: إنه غير مخلوق، والحق الجمع بينهما، وبهذا نجد أن في قول كل من المعتزلة والأشاعرة طرفاً من الحق[2].

وقول ابن رشد: إن صفة الكلام من صفات الأفعال هذا قول المعتزلة، وهو خلاف رأي الجمهور الذين رأوا أن كلامه ـ سبحانه وتعالى ـ صفة قديمة قائمة بذاته[3]، قال محمد رشيد رضا: «وقد خاض علماء العقائد في مسألة الكلام الإلهي والتكليم، وتبعهم المفسّرون، فقال بعضهم كالمعتزلة: إن التكليم فعل من أفعال الله تعالى كالتعليم، والكلام ما يكون

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٦٢.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١٦٣ وما بعدها.

(٣) راجع تفاصيل هذه المسألة: الآمدي: أبكار الأفكار في أصول الدين: ١ / ٣٥٣ وما بعدها. والآلوسي: روح المعاني: ١ / ١١ ـ ٢١. ومحمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٣٢٢، والدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية: ٢٦٧.

به. وقال الجمهور: إن كلام الله تعالى صفة من صفاته، تتعلق بجميع ما في علمه ثم قال: ولا يجوز لنا البحث عن كيفية كلامه القديم، ولا عن كيفية تكليمه رسله وإيحائه إليهم»[١].

وقد عرَّف الرازي الكلام بتعريف قريب من تعريف ابن رشد، فقال: «الكلام عبارة عن فعل مخصوص، يفعله الحي القادر، لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات»[٢]. فيدخل في هذا التعريف الألفاظ والإشارات، وأي وسيلة أخرى يفهم بها السامع أو المخاطَب مراد المتكلم، فيكون الكلام بهذا المعنى من صفات الأفعال، وقد فرَّق الرازي بين الكلام النفسي واللفظي ليقرر أن كلامه تعالى القديم هو الكلام النفسي، وأما الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة فهي دالة على الكلام النفسي القائم بذاته تعالى، فيطلق عليها كلام الله على سبيل المجاز، والحروف والأصوات لا تكون قديمة، وأما كلامه تعالى النفسي فهو صفة قديمة أزلية، ليست هي هذه الحروف والأصوات[٣]. فهذا معنى كلام ابن رشد الذي سبق ذكره، لكن الرازي لم يوافقه على أن يكون كلام الله تعالى من صفات الأفعال، بل ذهب إلى أن كلامه ـ سبحانه وتعالى ـ صفة قديمة أزلية.

وعلل الرازي حدوث الحروف والأصوات بقوله: «لأن تكلم الله بهذه الحروف إما أن يكون معاً أو على الترتيب، فإن تكلم بها معاً لم يحصل منه هذا الكلام المنتظم؛ لأن الكلام لا يحصل منتظماً إلا عند دخول هذه الحروف في الوجود على التعاقب، فلو حصلت معاً لا متعاقبة لما حصل الانتظام، فلم يحصل الكلام، وأما إن حصلت متعاقبة لزم أن ينقضي المتقدم

(١) تفسير المنار: ٣ / ٤.

(٢) مفاتيح الغيب: ١ / ٣٤.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١ / ٣٩.

ويحدث المتأخر، وذلك يوجب الحدوث، فدل هذا على أن كلام الله محدَث»[١]. يعني الحروف والأصوات.

وقال ابن تيمية: «فمن ظن أن الأصوات المسموعة من القراء صوت الله، فهو ضال مفتر مخالف لصريح المعقول وصحيح المنقول، قائل قولاً لم يقله أحد من أئمة المسلمين، بل قد أنكر الإمام أحمد وغيره على مَنْ قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق وبدَّعوه كما جهَّموا مَنْ قال: لفظي بالقرآن مخلوق، وقالوا: القرآن كلام الله غير مخلوق كيف تصرف، فكيف مَنْ قال: لفظي به قديم أو صوتي به قديم، فابتداع هذا وضلاله أوضح، فمَنْ قال: إن لفظه بالقرآن غير مخلوق أو صوته أو فعله أو شيئاً من ذلك، فهو ضال مبتدع»[٢].

وكذلك فرّق الآلوسي بين الكلام النفسي واللفظي، فالمعنى الأول للحق ـ عز وجل ـ صفة أزلية ليست من جنس الحروف والألفاظ، وهو واحد بالذات، متعدد بحسب تعلقاته، فالمعاني كلها موجودة في العلم الأزلي بوجود علمي قديم، وإنما تبرز بوجود لفظي حادث، قال: والمغايرة بينه وبين صفة العلم ظاهرة[٣]. وكأنه بهذه الجملة الأخيرة يرد على الفلاسفة الذين أرجعوا هذه الصفة إلى العلم.

وذكر الشيرازي أن القول والكلام عبارة عن إنشاء ما يدل على المعنى، وليس من شرط الدلالة المغايرةُ الذاتيةُ بين الدال والمدلول عليه، بأن تكون ذات المعنى المدلول عليه شيئاً آخر غير ذات ما يدل عليه، وإلا لم

(١) المصدر السابق: ١٥ / ٢٣٦.
(٢) دقائق التفسير: ٢ / ١٨٢.
(٣) انظر: روح المعاني: ١ / ١١، ١٧.

يفهم عند سماع الألفاظ والعبارات أنها ألفاظ وعبارات، وكذا ليس يشترط كون الدال على المعنى من جنس الأصوات والحروف، بل إن روح المعنى المقصود من الكلام هو الإعلام[١].

وعلى هذا فكلامه ـ عز وجل ـ ليس مقصوراً على ما هو من قبيل الأعراض، بل كلامه ومتكلميته يرجع إلى ضرب من قدرته وقادريته، وله في كل عالم من العوالم العلوية والسفلية صورة مخصوصة[٢]. وقد فرَّق بين كلام الله وكتابه، فكلامه تعالى من عالم الأمر فيكون صفة ذاتية، بل ربما يكون عينه، وكتابه من عالم الخلق فيكون فعلاً وأثراً مبايناً[٣]. وقد أفرد الطباطبائي بحثاً فلسفياً مطولاً في هذه المسألة، تحدث في بدايته عن رأي الحكماء في معنى الكلام، فذكر أن حقيقة الكلام متقومة بما يدل على معنى خفي مضمر، فيدخل في مسمى الكلام اللفظ والإشارة، وكذا مجموع العالم الإمكاني، فكل معلول كلامٌ لعلته، لكشفه بوجوده عن كمالها المكنون في ذاتها، وأدق من ذلك أن صفات الشيء الذاتية كلام له، يكشف به عن مكنون ذاته، وهذا هو الذي يذكر الفلاسفة أن صفاته تعالى الذاتية، كالعلم والقدرة والحياة كلام له تعالى، فهو ـ سبحانه وتعالى ـ الدال على ذاته بذاته، وهو الدال على جميع مصنوعاته، فيصدق على مرتبة الذات الكلام، كما يصدق على مرتبة الفعل الكلام، فقد تحصل بهذا البيان أن من الكلام ما هو صفة الذات، وهو الذات من حيث دلالته على الذات، ومنه ما هو صفة الفعل، وهو الخلق والإيجاد من حيث دلالة الموجود على ما عند موجده من الكمال.

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٤٢٢.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢ / ١٤٦.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٤ / ٤١٢. وسيأتي في باب العالَم التعريف بعالم الأمر وعالم الخلق، إن شاء الله تعالى.

فهذه خلاصة كلامه عن رأي الحكماء في معنى الكلام، وقد وافقهم الطباطبائي في ذلك إلا قولهم: إن الكلام كصفة إلهية يكون عين الذات[١]، فقد خالفهم في هذا، حيث رأى أن الكلام من صفات الأفعال، كالإحياء والإماتة والرزق وغيرها، فهو فعل من أفعاله تعالى يحتاج في تحققه إلى تمامية الذات قبله، لا كمثل العلم والقدرة والحياة مما لا تمام للذات الواجبة بدونه من الصفات التي هي عين الذات، والآيات الكريمة التي بينت كلامه تعالى للبشر تفيد زمانية الكلام كما تفيد زمانية غيره من الأفعال كالخلق والإماتة والإحياء على حدٍّ سواء[٢].

فحقيقة كلامه تعالى كما يرى الطباطبائي لا يصدر منه على حد ما يصدر الكلام من البشر، لكنه سبحانه يثبت لشأنه حقيقة التكليم، فيكون الكلام بحده الاعتباري المعهود مسلوباً عن الكلام الإلهي، لكنه بخواصه وآثاره ثابت له، فما يكشف به الله ـ عز وجل ـ عن معنى مقصود إفهامه للنبي كلام حقيقة، وهو سبحانه وإن بين لنا إجمالاً أنه كلام حقيقة على غير الصفة التي نعدها من الكلام الذي نستعمله، لكنه تعالى لم يبين لنا ولا نحن تنبهنا من كلامه أن هذا الذي يسميه كلاماً يكلم به أنبياءه ما حقيقته؟ وكيف يتحقق؟ غير أنه على أي حال لا يسلب عنه خواص الكلام المعهود عندنا ويثبت عليه آثاره، وهي تفهيم المعاني المقصودة وإلقاؤها في ذهن السامع[٣].

وأما عن قدم القرآن وحدوثه فرأى أن القرآن الكريم إن أريد به هذه الآيات التي نتلوها بما أنها كلام دال على معان ذهنية نظير سائر الكلام ليس

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢ / ٣٢٩، و ١٤ / ٢٤٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢ / ٣٢٠.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٣١٩.

بحسب الحقيقة لا حادثاً ولا قديماً. نعم هو متصف بالحدوث بحدوث الأصوات التي هي معنونة بعنوان الكلام والقرآن، وإن أريد به ما في علم الله من معانيها الحقة كان قديماً بقدمه. ورأى أن ما سماه جمهور المسلمين بالكلام النفسي فإنه يرجع إلى العلم الإلهي[1].

والذي دعاه لهذا القول أنه يرى أن المفاهيم والماهيات لا تتحقق إلا في ذهن الإنسان، أو ما قاربه جنساً من أنواع الحيوان، والله سبحانه أجل من أن يكون له ذهن يذهن به المفاهيم والماهيات الاعتبارية مما لا ملاك لتحقيقه إلا الوهم، ولو كان كذلك لكان ذاته المقدسة محلاً للتركيب، ومعرضاً لحدوث الحوادث، وكلامه محتملاً للصدق والكذب إلى غير ذلك من وجوه الفساد تعالى عنها وتقدس[2]. ويلاحظ مما سبق أن الطباطبائي متأثر برأي الفلاسفة إلى حدٍّ كبير، حتى فيما اعترض به عليهم، فقد قاربهم عند رده على جمهور المسلمين باعتبار أن الكلام النفسي يرجع إلى صفة العلم، وهذا ما يراه الفلاسفة.

وذكر ابن عاشور بعد عرض الآراء في هذه الصفة أن ثبوت صفة الكلام لله تعالى هو مثل ثبوت صفة الإرادة، فكما أن معنى ثبوت صفة الإرادة لله تعالى أنه متى تعلق علمه بإيجاد شيء لم يكن موجوداً، أو بإعدام شيء كان موجوداً، أنه لا يحول دون تنفيذ ذلك حائل ولا مانع، فكذلك ثبوت الكلام لله تعالى، معناه أنه كلما تعلق علمه بأنه يأمر أو ينهى أحداً، لم يَحُلْ حائل دون إيجاد ما يبلغ مراده إلى المأمورين أو المنهيين، فالكلام الذي ينطق به الرسول ﷺ وينسبه إلى الله تعالى هو حادث، والكلام الذي

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١٤ / ٢٤٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢ / ٣٣١.

نعتقد أن الله أراده وأراد من الناس العمل به، هو الصفة الأزلية القديمة[1].

وبهذا نكون قد وصلنا إلى آخر الباب الأول والذي تحدثنا فيه عن وجود الله تعالى، وأدلة ذلك الوجود، ثم تحدثنا عن الصفات الإلهية عموماً، ثم اخترنا بعض الصفات السلبية فتحدثنا عنها، وكذلك بعض الصفات الثبوتية أو الإيجابية.

ويبدو مما سبق أن التعمق في الكلام عن ذاته تعالى وصفاته مطلب لا يُنال، ولن يصل الإنسان بذلك إلى شيء سوى الحيرة والتردد، وذلك واضح في كلام الفلاسفة الذين كانوا حريصين على الاستدلال بالبراهين العقلية في بحث هذه المسائل، ولا يقل عنهم حيرة وتردداً مَنْ اتبعهم في ذلك سواء أكانوا من المفسّرين أو غيرهم.

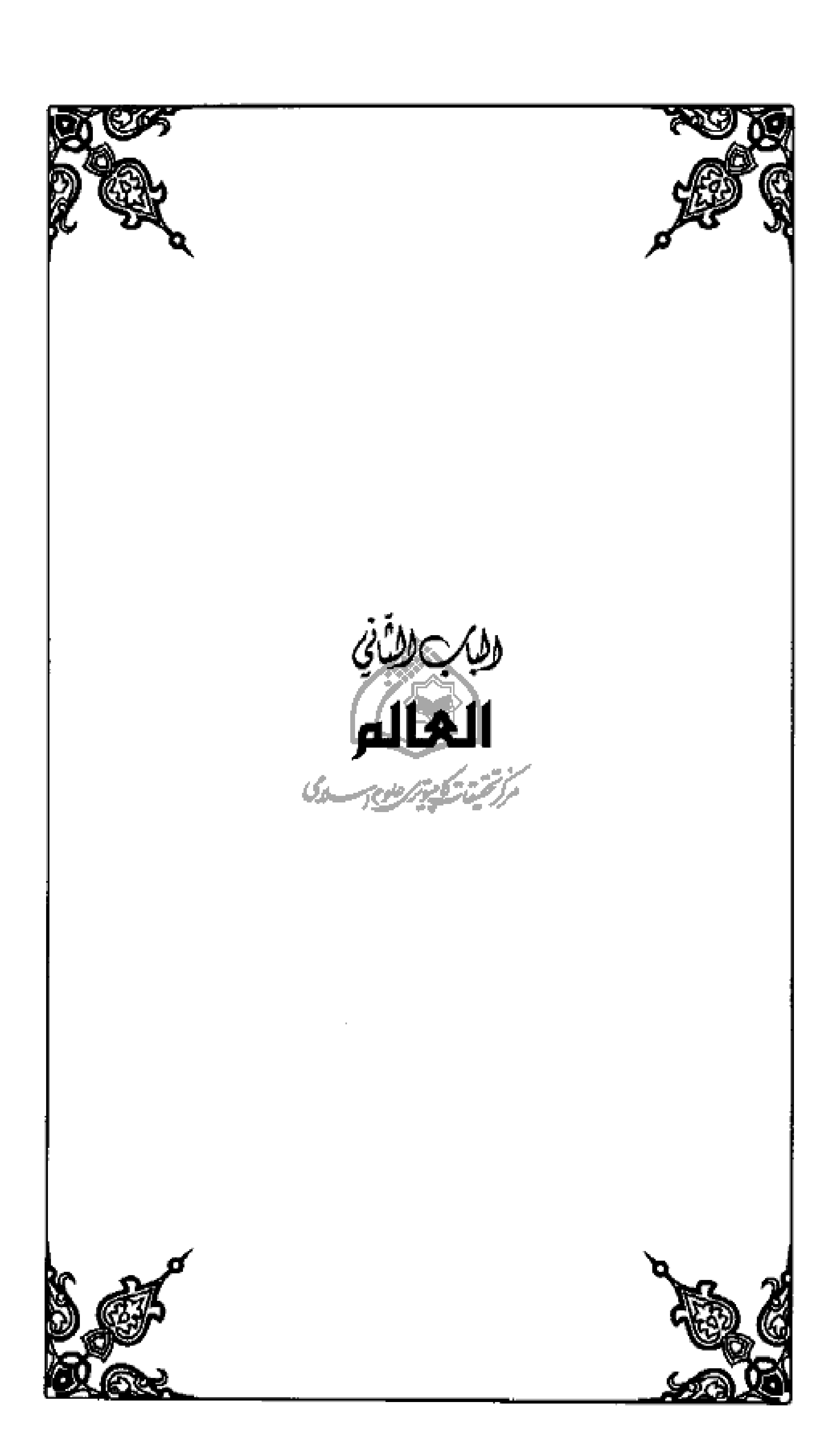
ومن أبسط ما يقال في الرد على كل مَنْ يخوض في مسائل الذات والصفات أن المخلوق لا يحيط بخالقه، وقد اعترف الفلاسفة وغيرهم على أن كنه ذاته تعالى لا تُدرَك، أقول: وكذلك صفاته لا يُدرَك كنهها، فكيف بعد هذا الاعتراف بالعجز لا نقف عند قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وإذا كان حدوث العالَم والعناية الظاهرة فيه، يدلان على وجود الباري ـ سبحانه وتعالى ـ، فماذا عن هذا العالَم نفسه، كيف بدأ خلقه، وكيف سينتهي ويتبدل بخلق آخر، وما العلاقة الرابطة بين الموجودات، وهل وجود الشر فيه ينقص من تلك العناية والحكمة، هذه المسائل هي موضوع بحثنا في الباب التالي:

---

(١) انظر: التحرير والتنوير: ٢٥ / ١٤٨.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الباب الثاني

العالم

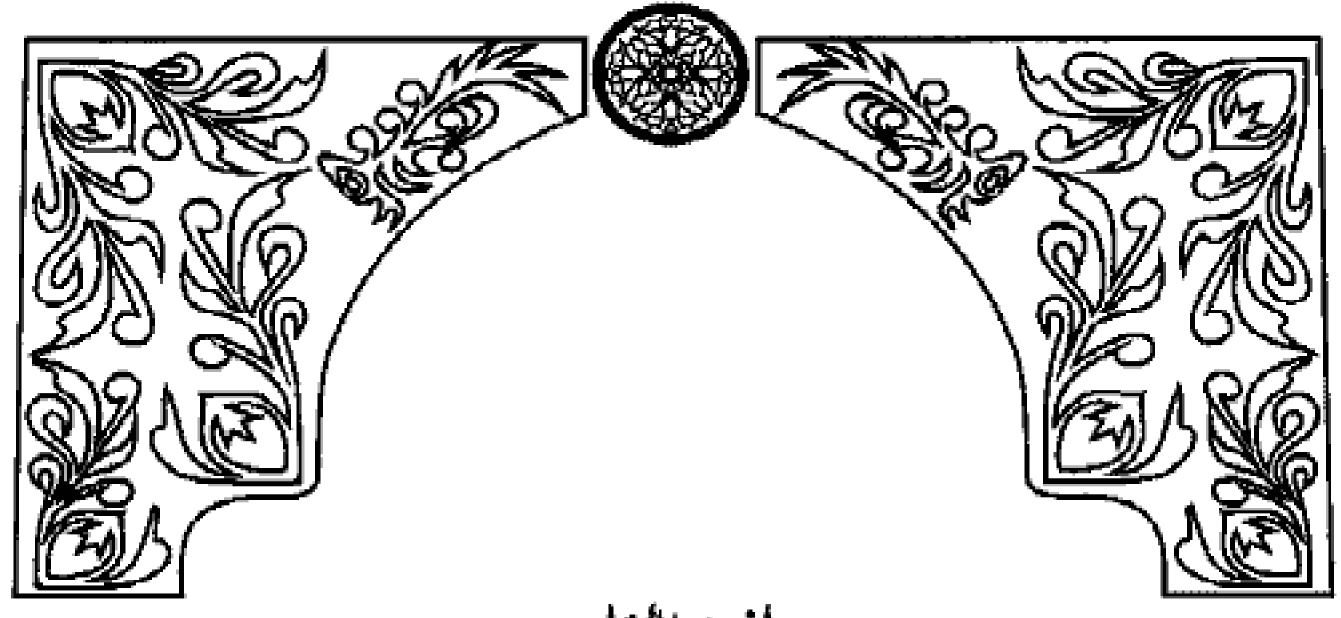

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

لقد اتضح لنا في الباب الأول أن النظر والتفكر في العالَم يعد وسيلة من الوسائل التي قد يصل الإنسان من خلالها إلى الإيمان بوجود إله خالق مدبِّر لهذا العالَم. وجاء هذا الباب متمماً ومكملاً للباب السابق، حيث سيُبْحَث فيه عن معنى الخَلْق، وعن معنى العالَم، وكيفية ترتيبه، وبدء خَلْقه وفنائه، وكذلك ستُبْحَث فيه الأدلة العقلية التي تثبت تناهي الحوادث إلى الأول ـ سبحانه وتعالى ـ. وهذه المسائل يجمعها فصل واحد، وهي تعد مسائل نظرية للمسائل التي ستُبْحَث في الفصل الثاني، وهي مختارات من العالَم، فاخترت المباحث التي كان أثرها الفلسفي ظاهراً لدى كثير من المفسِّرين، وهي الأفلاك والكواكب، ثم العرش والكرسي والملائكة، وتسمى هذه العوالم بالعالَم العلوي. ثم خُصِص فصل ثالث لبحث مسألة السببية الكونية، ومسألة دخول الشر في القضاء الإلهي.

وجاء هذا الباب تحت عنوان (العالَم)، وفيه ثلاثة فصول: **الفصل الأول** بعنوان: **خَلْق العالَم وفنائه**، وفيه أربعة مباحث: المبحث الأول: التعريف بالخَلْق وبالعالَم وترتيبه. المبحث الثاني: كيفية بدء خَلْق العالَم. المبحث الثالث: أدلة حدوث العالَم وبطلان القدم. المبحث الرابع فناء العالَم. **والفصل الثاني** بعنوان: **العالَم العلوي**، وفيه مبحثان: المبحث الأول: عالَم الأفلاك والكواكب. المبحث الثاني: العرش والكرسي والملائكة. **والفصل الثالث**: بعنوان **السببية الكونية ودخول الشر في القضاء الإلهي**، وفيه مبحثان: المبحث الأول: السببية الكونية. المبحث الثاني: دخول الشر في القضاء الإلهي.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الفصل الأول

خَلْق العالَم وفِنائه



المبحث الأول

التعريف بالخَلْق وبالعالَم وترتيبه

*** التعريف بالخَلْق:**

الخَلْق ـ لغة ـ التقدير، وابتداع الشيء على مثال لم يُسْبَق إليه، **والخَلْق**: يقال في معنى المخلوق(١). ذكر الأصفهاني أن الخَلْق أصله التقدير المستقيم، ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء، ويستعمل في إيجاد الشيء من الشيء، وليس الخَلْق الذي هو الإبداع إلا لله تعالى، ولهذا قال الله تعالى في الفصل بينه وبين غيره: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]. وأما الذي يكون بالاستحالة فقد جعله الله تعالى لغيره في بعض الأحوال، كما كان لعيسى ـ عليه السلام ـ، حيث قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠].

---

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة خلق.

والخَلْق يستعمل في كافة الناس على وجهين: أحدهما: في معنى التقدير، والثاني: في الكذب نحو قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧]. وإن قيل: إن قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]. يدل على أنه يصح أن يوصف غيره بالخَلْق، قيل: إن ذلك معناه أحسن المقدّرين، أو يكون على تقدير ما كانوا يزعمون أن غير الله يبدع، فكأنه قيل: فهب أن ههنا مبدعين، فالله أحسنهم إيجاداً[١].

وقد عرَّف أبو الحسن العامري الخَلْق بأنه التقدير للشيء والتيسير له[٢]. وقال ابن سينا: «الخَلْق اسم مشترك، فيقال خلق لإفادة وجود كيف كان، ويقال خلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان، ويقال خلق لهذا المعنى الثاني بعد أن يكون لم يتقدمه وجودُ ما بالقوة، ليلازم المادة والصورة في الوجود»[٣]. وهذه المعاني التي أشار إليها ابن سينا تعني باختصار إيجادَ شيءٍ من شيء، وليس من عدم، فالخَلْق إفادةُ وجودٍ حاصل عن المادة والصورة، أو إفادة وجود ما بالقوة ليكون وجوداً بالفعل، وقوله: «ما بالقوة» إشارة إلى شيئية المعدوم.

*** تعريف المفسِّرين للخلق:**

عرَّف جمهور المفسِّرين الخَلْق بأنه إيجاد المعدوم على تقدير واستواء[٤]. وعرَّف الرازي الخَلْق بأنه التقدير، واحتج على ذلك باللغة

---

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن: ١٦٣.

(٢) انظر: إنقاذ البشر من الجبر والقدر: ٢٦٤. ضمن كتاب أبو الحسن العامري وشذراته الفلسفية: دراسة وتحقيق الدكتور سحبان خليفة: مطبعة الجامعة الأردنية: ط١: ١٩٨٨م.

(٣) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(في حدود الأشياء ورسومها): ١٠١.

(٤) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١ / ٢٢٦، والنسفي: مدارك التنزيل =

والقرآن، وقد تقدم ذكر بعض هذه الآيات التي حمل معناها على التقدير. ثم قال: وهذا قول جمهور المعتزلة، وأما أصحابنا فقالوا: الخَلْق حقيقة في الإيجاد والإبداع والاختراع، ومن حججهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]. فلو كان الخلق عبارة عن التقدير لصار تقدير الآية: وقدّر كل شيء فقدّره تقديراً، وهذا تكرار من غير فائدة، أما إذا حمل المعنى على الإيجاد لم يحصل التكرار، وانتظم الكلام[1]. ولم يوافق الرازي ـ هنا ـ أصحابه في هذا المعنى، وإنما وافق المعتزلة، فرأى أن الخَلْق عبارة عن التقدير، وقال: وهو في حق الله ـ سبحانه وتعالى ـ عبارة عن علمه النافذ في جميع الكليات والجزئيات، الواصل إلى جميع ذوات الكائنات والممكنات[2]. ولكنه عرَّف الخَلْق في مواضع أخرى بأنه الإيجاد والتكوين والإخراج من العدم إلى الوجود[3].

ولقائل أن يقول: ما الفرق بين حمل الخَلْق على التقدير كما ذهب الرازي في قوله الأول، وبين حمله على الإيجاد والتكوين كما ذهب جمهور المفسرين؟ أشار الرازي إلى الفرق بين المعنيين، حيث قال: «وقوله: خَلَقَ إشارة إلى الماضي، فلو حملنا قوله: خَلَقَ على الإيجاد والإبداع لكان المعنى: أن كل ما في الأرض فهو تعالى قد أوجده في الزمان الماضي، وذلك باطل بالاتفاق، فإذن: وجب حمل الخَلْق على التقدير حتى يصح

ـــــــــــــــ

= وحقائق التأويل: ١ / ٢٦، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٠٥، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ١ / ٥٩، والآلوسي: روح المعاني: ٤ / ٧٨، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١ / ٣٢٧.

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٠٦، وكتابه: أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٢٥٨.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٢ / ١٥٤.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٩ / ٣٣، و ٣٠ / ٦٦.

الكلام، وهو أنه تعالى قدَّر في الماضي كل ما وجد الآن في الأرض»[١].

وهذه المسألة ترجع ـ فيما أرى ـ إلى صفة الخَلْق هل هي صفة ذاتية للباري ـ سبحانه وتعالى ـ أم أنها صفة فعلية؟ فمَنْ قال: الخَلْق صفة ذاتية قائمة بذات الله تعالى[٢]، عرَّفه بالتقدير، والتقدير يرجع إلى العلم؛ فلو كان الخَلْق بمعنى الإيجاد والتكوين ـ وهو صفة ذاتية قديمة ـ للزم قدم المخلوق، وهذا باطل. ومَنْ قال: الخَلْق صفة فعلية، عرَّفه بالإيجاد والتكوين. ويمكن الجمع بين هذين الرأيين، فيقال ـ كما ذكر النيسابوري ـ أن الصفة قديمة والتعلق حادث[٣]. إذن: فالخلق يكون بمعنى التقدير، ويكون بمعنى الإيجاد والتكوين، وليس ذلك إلا لله تعالى، وإذا نسب الخَلْق لغيره فيُحْمَل على المجاز، فإنه لا خالق ولا مبدِع على الحقيقة إلا الله ـ سبحانه وتعالى ـ. وجدير بالذكر بعد هذا التعريف بمصطلح الخَلْق الإشارة إلى بعض المصطلحات ذات الدلالة على معنى الخَلْق نفسه، أو قريب منه، لأن هذه المصطلحات ستفيدنا فيما بعد، فأذكر منها مصطلحي الإبداع والأمر.

*** أولاً: الإبداع:**

الإِبْدَاع هو إنشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء، وإذا استُعْمِل في حق الله تعالى فهو إيجاد الشيء بغير آلة، ولا مادة، ولا زمان، ولا مكان، وليس ذلك إلا لله ـ سبحانه وتعالى ـ[٤]. وقد عرَّف الكندي الإبداع بأنه إظهار الشيء عن ليس[٥]. يعني من لا شيء، أي: من العدم. وهذا بخلاف ما رآه

---

(١) المصدر السابق: ٨ / ٦١.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١٤ / ١٣٠.

(٣) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥ / ١١٢.

(٤) انظر: الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن: ٤٩.

(٥) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(في حدود الأشياء ورسومها): ١٦٥.

الفارابي، حيث عرَّف الإبداع بأنه إدامته تعالى تأييس ما هو بذاته، وهذا موافق لمذهبه في قدم العالم، فقوله: «**ما هو بذاته**» يعني: الماهيات التي هي ممكنة بذاتها، وهي عنده غير مجعولة[(١)].

وعرَّف أبو الحسن العامري الإبداع بأنه «اختراع الشيء لا عن مادة، ولا بزمان، وبه يتعلق وجود المبادىء»[(٢)].

وعرَّف ابن سينا الإِبْدَاع بأنه تأسيس الشيء لا عن شيء، ولا بواسطة شيء[(٣)]. وبهذا يفرق ابن سينا بين الخَلْق والإبداع، فالخَلْق إيجاد شيء من شيء، والإبداع إيجاد شيء من لا شيء، وهذا ما أوضحه إخوان الصفا إذْ قالوا: «اعلم أن الخَلْق هو إيجاد الشيء من شيء آخر، كما قال الله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾[(٤)]، وأما الإبداع فهو إيجاد الشيء من لاشيء»[(٥)].

وهذا التعريف للإبداع ـ وهو تأسيس الشيء لا عن شيء ـ لا يتفق مع مذهب ابن سينا وإخوان الصفا وغيرهم مِمَّنْ قال بقدم العالَم كما سنرى فيما بعد.

وكذلك عرَّف بعض المفسِّرين الإبداع بأنه تكوين الشيء من غير سبق مثال[(٦)]. وبهذا نجد أن الفرق بين الخَلْق والإِبْدَاع لدى هؤلاء الفلاسفة

---

(١) انظر: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): ٤.

(٢) التقرير لأوجه التقدير: ٣٠٩. ضمن كتاب أبو الحسن العامري وشذراته الفلسفية: دراسة وتحقيق الدكتور سحبان خليفة: مطبعة الجامعة الأردنية: ط١ / ١٩٨٨م.

(٣) انظر: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(في حدود الأشياء ورسومها): ١٠١.

(٤) سورة الروم: الآية: ٢٠. والآية: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾.

(٥) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٤ / ٥٢.

(٦) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٢٤. والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢ / ٥٣، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٢١١، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٣٦٦.

والمفسرين، أن الأول من مادة سابقة، والثاني من غير سبق مادة أو مثال. وبهذا يكون الإبداع أعم من الخَلْق؛ ولذا قال ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1]. وقال: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ [الرحمن: ٣]. ولم يقل: بَدَعَ الإنسان[2].

وقد أشار الرازي إلى هذا المعنى عند تفسيره للآية الأولى، فقال: «وإنما ذكر السموات والأرض فقط، ولم يذكر ما فيهما؛ لأن حدوث ما في السموات والأرض ليس على سبيل الإبداع، أما حدوث ذات السموات والأرض فقد كان على سبيل الإبداع»[3].

وهذه التفرقة غير دقيقة؛ لأن القرآن الكريم استعمل كلمة الخلق نفسها في سياق إيجاد السموات والأرض، أي: في معنى الإبداع الذي أراده الرازي، قال الله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١].

وقد فرّق بعض المفسّرين من خلال تفسيرهم لهذه الآية بين الخَلْق والجعل، فقالوا: إن الخلق فيه معنى التقدير، والجعل فيه معنى التضمين والتصيير، كإنشاء شيء من شيء، وتصيير شيء شيئاً[4].

*** ثانياً: الأمر:**

ذكر القرآن الكريم لفظي الخَلْق والأمر في آية واحدة فقال الله تعالى:

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١١٧، والآية: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

(٢) انظر: الجرجاني: التعريفات: ٢١.

(٣) مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٢٤.

(٤) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٢ / ٣، والرازي: مفاتيح الغيب: ١٢ / ١٥٩.

﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. وهذا يدل على أن الأمر غير الخَلْق، فما هو الأمر؟

ذكر الأصفهاني في تعريفه للأمر أنه بمعنى الشأن، ومصدر أمرته: إذا كلفته أن يفعل شيئاً. ويأتي بمعنى الإبداع، وعلى هذا حمل الحكماء قوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]. أي: من إبداعه. وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. فهذه إشارة إلى إبداعه، وعلى ذلك قوله: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠]. فعبَّر عن سرعة إيجاده بأسرع ما يدركه وَهْمُنا[1].

وقد أشار بعض الفلاسفة إلى الفرق بين الخَلْق والأمر، فالخلق ما يتعلق بالمادة، والأمر ما يتعلق بالجواهر البسيطة، قال الفارابي: «أنت من جوهرين: **الأول**: مُشَكَّل مُصَوَّر مُكَيَّف مُقَدَّر مُتَحَرِّك ساكن مُتَحَيِّز مُنْقَسِم. **والثاني**: مبائن للأول في هذه الصفات، غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل، ويعرض عنه الوهم، فقد جمعتَ من عالَم الخَلْق ومن عالَم الأمر؛ لأن روحك من أمر ربك، وبدنك من خلق ربك»[2].

وقال إخوان الصفا وخلان الوفاء: «فالخَلْق هو الأمور الجسمانية، والأمر هو الجواهر الروحانية»[3].

وقد ظهر أثر هذا الرأي عند بعض المفسِّرين، حيث رأوا أن كل ما كان جسماً أو جسمانياً فهو من عالَم الخَلْق، وكل ما كان بريئاً عن الحجمية فهو من عالَم الأمر[4]. واستدلوا على هذه التفرقة بقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ

---

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن: ٣٤.

(٢) رسائل الفارابي (كتاب الفصوص): ٩.

(٣) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٣ / ٢٣٤.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ١٤ / ١٢٤. وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب =

وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعراف: ٥٤]. وسيأتي المزيد من التفصيل في تفسير هذه الآية عند تعريف العالَم.

وكذلك فرَّق الشيرازي بين الخَلْق والأمر من حيث التعلق بالموجودات، فالأمر متعلق بكل ذي إدراك، والخلق بكل ذي تسخير[1].

وتكلم الطباطبائي في هذه المسألة أيضاً، فرأى أن الخلق هو التقدير، واستقر ثانياً في عرف الدين وأهله في معنى الإيجاد أو الإبداع على غير مثال سابق. وأما الأمر فيستعمل في معنى الشأن، ومصدراً بمعنى يقرب من بعث الإنسان غيره نحو ما يريده، وليس من البعيد أن يكون هذا هو الأصل في معنى اللفظ، ثم يستعمل الأمر اسم مصدر بمعنى نتيجة الأمر. وهو النَّظْم المستقر في جميع أفعال المأمور المنبسط على مظاهر حياته، فينطبق في الإنسان على شأنه في الحياة، ثم يتوسع فيه فيستعمل بمعنى الشأن في كل شيء، فأمر كل شيء هو الشأن الذي يصلح له وجوده، يقال: أمر العبد إلى مولاه، أي: هو يدبر حياته ومعاشه، وأمر الإنسان إلى ربه أي: بيده تدبيره في حياته.

والحاصل أن الأمر هو الإيجاد سواء تعلق بذات الشيء، أو بنظام صفاته وأفعاله، فأمر ذوات الأشياء إلى الله، وأمر نظام وجودها إلى الله؛ لأنها لا تملك لنفسها شيئاً ألبتة، والخلق هو الإيجاد عن تقدير. فقد اعتبر في معنى الخلق تقدير جهات وجود الشيء وتنظيمها، سواء كانت متمايزة منفصلاً بعضها عن بعض أم لا، بخلاف الأمر. ولذا كان الخلق يقبل التدريج، كخلق السموات و الأرض في ستة أيام، بخلاف الأمر، كخلق

= الفرقان: ٧ / ٢٣٠، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ٣٣٢، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٥ / ١٩٢.

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٤٨.

الأرواح. ولذلك ينسب إلى غيره الخلق، كما نسبه إلى عيسى ـ عليه السلام ـ. وأما الأمر بهذا المعنى فلم ينسبه إلى غيره، بل خصه بنفسه، وجعله بينه وبين ما يريد حدوثه وكينونته، كالروح الذي يحيا به الجسد[1].

ثم قال: «فتلخص أن الخلق والأمر يرجعان بالآخرة إلى معنى واحد، وإن كانا مختلفين بحسب الاعتبار، فإذا انفرد كلٌّ من الخلق والأمر صح أن يتعلق بكل شيء، كلٌّ بالعناية الخاصة به، وإذا اجتمعا كان الخلق أحرى بأن يتعلق بالذوات، لما أنها أوجدت بعد تقدير ذواتها وآثارها، ويتعلق الأمر بآثارها والنظام الجاري فيها، بالتفاعل العام بينها، لما أن الآثار هي التي قدرت للذوات، ولا وجه لتقدير المقدر، فافهم ذلك»[2].

وعقب الآلوسي على ما رآه هؤلاء المفسرون فقال: «إن إطلاق عالم الأمر على الكائن من غير تحصل من مادة وتولد من أصل، وإطلاق عالم الخلق على خلافه، محض اصطلاح لا يعرف للعرب ولا يعرفونه، وفي الاستدلال عليه بقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]. ما لا يخفى على منصف»[3]. فالآلوسي يستنكر توظيف الآية الكريمة لهذا المعنى المصطلَح عليه، فإن معنى الأمر أوسع من اقتصاره على عالم المجردات، وكأنه بهذا لا يستنكر أصل القول بعالم الأمر وعالم الخلق، وإنما استنكاره أن يُسْتَدَل عليه بالقرآن الكريم، فهو مجرد اصطلاح لم يكن معروفاً عند العرب وقت نزول القرآن الكريم.

وبعد هذا العرض لمعنى الخَلْق ومقارنته ببعض المصطلحات التي تدل

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٨ / ١٥٣.

(٢) المصدر السابق: ٨ / ١٥٥.

(٣) انظر: روح المعاني: ٨ / ١٤٧.

على المعنى نفسه، كما رأى بعضهم، أو تدل على فروق دقيقة كما رأى آخرون، يُلاحظ نوع من التأثر بما قاله جمهور الفلاسفة، ويتمثل هذا التأثر بطريقة البحث العقلية من جانب، ومن جانب آخر يتمثل في تفسير الخَلْق والأمر، فقد أخذ بعض المفسرين بما قاله جمهور الفلاسفة في تفرقتهم بين عالم الخَلْق وعالم الأمر، فالأول متعلق بالأمور الجسمانية، والثاني متعلق بالأمور الروحانية.

*** تعريف العالم ومراتبه:**

العالَم معناه الخَلْق كلُّه، وقيل: هو ما احتواه بطن الفلك، ولا واحد للعالَم من لفظه؛ لأن عالَماً جمع أشياء مختلفة، فإن جُعِل عالَم اسماً لواحد منها صار جمعاً لأشياء متفقة، والجمع عالَمون، ولا يجمع شيء على فاعل بالواو والنون إلا هذا[١].

والعالَم كما عرَّفه ابن سينا هو «مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة»[٢]. وجعلوا العالَم على ثلاث مراتب: المرتبة الأولى: **عالم العقل**، والمرتبة الثانية: **عالم النفس**، والمرتبة الثالثة: **عالم الطبيعة**[٣]. وزاد أبو البركات

---

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة علم.

(٢) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(في حدود الأشياء ورسومها): ٩١. هكذا لفظ النص، وهذا التعريف لا يتفق مع رؤية الفلاسفة عن العالَم وتقسيمهم له، فالعالَم لا يعني مجموعة الأجسام وحدها، فهناك العقول والنفوس، وهي جواهر بسيطة، داخلة في معنى العالم كما ذكروا، ولو قلنا: العالَم هو «مجموع الأجسام الطبيعية والجواهر البسيطة» لكان التعريف بهذا الشكل متسقاً مع مذهبهم؛ لأن الجواهر البسيطة لا توصف عندهم بالأجسام الطبيعية، كما أن الأجسام الطبيعية لا توصف بالبسيطة.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٩١، والسهروردي: هياكل النور: ٢٧.

البغدادي عالَماً رابعاً، وهو عالم الربوبية الذي تكون رتبته فوق رتبة عالم العقل، ونسب هذا الرأي إلى أفلاطون(١). وشرح المراد من كل عالَم فقال: «فأما عالَم الربوبية فهو عالَم العلل والمبادىء الأول، وأما عالَم العقل فهو عالَم البدايات والمثل الأوليات، وأما عالَم النفس فهو الجامع بين ما يتسبب علمه من الموجود وبين ما يتسبب الموجود من علمه، وأما عالَم الطبيعة فهو عالَم المعلولات التي تجب عن المعقولات»(٢). وهذا تقسيم كلي للعالَم، ويمكن تقسيمه قسمة ثنائية، فيقال: عالم الخَلْق وعالم الأمر، فالأول يختص بالأجسام، والثاني بالروحانيات(٣).

وقد أشار الكندي إلى هذه التقسيم، حيث قسَّم المفعولات إلى قسمين: مفعولات بتوسط، ومفعولات بغير توسط. وفاعل الكل هو الله تعالى، فهو علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول(٤).

وكذلك جعل إخوان الصفا العالَم على قسمين: الأول: عالم الطبيعة.

---

(١) انظر: المعتبر في الحكمة: ٣/ ٢٠، و١٤٤.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣/ ٢٠.

(٣) انظر: رسائل الفارابي الفلسفية (كتاب الفصوص): ٦، وأبو الحسن العامري: التقرير لأوجه التقدير: ٣١٠، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(الرسالة النيروزية): ١٣٧، والغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس: ١١. مطبعة السعادة بمصر: ط١/ ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م. وصدر الدين القونوي: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن: ١٥٣.

(٤) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي بالمجاز): ١٨٣، وانظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٣٣٩.

والثاني: عالم الأرواح. فالأول أُحْدِث على التدريج، والثاني أُحْدِث دفعة واحدة، بلا زمان ولا مكان ولا هيولى ذات كِيان[١].

وجعل الفارابي مراتب الموجودات سِتّاً: **الأولى**: الموجود الذي لا سبب له. **الثانية**: الأسباب الثواني، أو العقول التسعة المفارقة. **الثالثة**: العقل الفعال. **الرابعة**: النفس. **الخامسة**: الصورة. **السادسة**: المادة. والمراتب الثلاث الأولى ليست أجساماً، ولا هي في أجسام، والمراتب الثلاث الأخيرة هي في أجسام، وليست ذواتها أجساماً.

وكذلك جعل مراتب الأجسام ستة أجناس: **الأول**: الجسم السماوي. **والثاني**: الحيوان الناطق(الإنسان). **والثالث**: الحيوان غير الناطق. **والرابع**: النبات. **والخامس**: الأجسام المعدنية. **السادس**: الاسطقسات الأربعة(الماء والنار والتراب والهواء)[٢].

ورأى ابن سينا أن أول مراتب الموجودات بعد وجود الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو عالم العقل، ثم عالم النفس، ثم مراتب الأجرام السماوية، ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صورة العناصر، ثم تتدرج يسيراً يسيراً، فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه، فيكون أخس ما فيه المادة، ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية، ثم الناميات، وبعدها الحيوانات وأفضلها الإنسان[٣].

---

(١) انظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٣ / ٣٣١.

(٢) انظر: رسائل الفارابي الفلسفية(رسالة السياسات المدنية): ٢، و(رسالة في إثبات المفارقات): ٢، وانظر: الدكتور حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: ٥٠. وتسمى العناصر الأربعة، وكذلك الأركان الأربعة أيضاً.

(٣) انظر: ابن سينا: النجاة: ٤٩٠، وتسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(الرسالة النيروزية): ١٣٥.

هذا مجمل كلام جمهور الفلاسفة في معنى العالَم ومراتبه، فهل كان لرأيهم أثر فيما قاله المفسرون في معنى العالَم ومراتبه أيضاً؟ هذا ما نعرفه فيما يلي:

*** رأي المفسرين في معنى العالَم ومراتبه:**

العالَم بفتح اللام، هو اسم جمع لا واحد له من لفظه، ولم يرد لفظه في القرآن الكريم إلا بصيغة الجمع (عالَمين)، وجاء في أكثر المواضع مضافاً إلى الرب ـ سبحانه وتعالى ـ، كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]. قال الطبري: العالم اسم لأصناف الأمم، فالإنس عالم، والجن عالم، وكذلك سائر أجناس الخلق[١]. كعالم الأفلاك، وعالم العناصر، وعالم النبات، وعالم الحيوان[٢].

وعرَّف بعض المفسرين العالَم بأنه كل ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض[٣]. وواضح في هذا التعريف أثر الفلسفة من حيث استعمال المصطلح الفلسفي، فالجوهر والعرض من المصطلحات الفلسفية التي استعملها بعض المفسرين في تفسيرهم لآيات القرآن الكريم. وقد توسع في استعمال هذه المصطلحات كلٌّ من الرازي والنيسابوري، حيث ذكرا أن العالَم هو كل موجود سوى الله تعالى، وهذا الموجود إما أن يكون متحيزاً، وإما أن يكون صفة للمتحيز، وإما ألا يكون متحيزاً ولا صفة للمتحيز، فهذه أقسام ثلاثة:

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١ / ٦٢.

(٢) انظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ١ / ١٣.

(٣) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٣٨، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ١ / ١٠٢، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٨١.

فالقسم الأول: **المتحيزات**: وهي إما أن تكون قابلة للقسمة، أو لا تكون، فإن كانت قابلة للقسمة فهي الأجسام، وإن لم تكن كذلك فهي الجواهر الفردة، أما الأجسام فإما أن تكون من الأجسام العلوية، أو من الأجسام السفلية، أما الأجسام العلوية فهي الأفلاك والكواكب، قالا: وقد ثبت بالشرع أشياء أخر سوى هذين القسمين، مثل العرش والكرسي إلخ، وأما الأجسام السفلية فهي إما بسيطة أو مركبة، أما البسيطة فهي العناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار، وأما الأجسام المركبة فهي النبات والمعادن والحيوان.

والقسم الثاني: **الصفات**: وهي ما تكون صفة للمتحيزات، أي: الأعراض، قال الرازي: والمتكلمون ذكروا ما يقرب من أربعين جنساً من أجناس الأعراض.

والقسم الثالث: **المفارقات**: وهي ما لا تكون متحيزة، ولا صفة للمتحيز، ويشمل هذا القسم الأرواح، وهي إما سفلية، وإما علوية، أما السفلية فهي إما خيرة، وهم صالحو الجن، وإما شريرة خبيثة، وهم مردة الشياطين، وأما الأرواح العلوية فهي إما متعلقة بالأجسام، وهي الأرواح الفلكية، وإما غير متعلقة بالأجسام، وهي الأرواح المطهرة المقدسة[1].

ويلاحظ في هذا التقسيم أثر الفلسفة، ليس من حيث استعمال المصطلح فحسب، بل من حيث تقسيم العالَم إلى المراتب التي أشرت إليها عند جمهور الفلاسفة.

ولكن الرازي لم يوافق الفلاسفة في أن العالَم هو هذه الأقسام الثلاثة

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٤، و ٢٣٣، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ١٧٢.

فقط؛ لأنه لم يقم دليل على أنه لا جسم إلا هذه الأقسام الثلاثة، ولأنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له، وثبت بالدليل أن الله تعالى قادر على جميع الممكنات، فهو قادر على أن يخلق عوالم كثيرة، ودلائل الفلاسفة في إثبات أن العالَم واحد دلائل ضعيفة ركيكة، مبنية على مقدمات واهية[١].

وكذلك تكلم كلٌ من البيضاوي[٢]، وأبي السعود[٣]، والشيرازي[٤]، عن ترتيب العالَم وتدرجه في الخَلْق، فذكرا أنه ـ سبحانه وتعالى ـ خلق العالَم على ترتيب قويم وتدبير حكيم، فأبدع الأفلاك، ثم زينها بالكواكب، كما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾[٥]. وعمد إلى إيجاد الأجرام السفلية، فخلق جسماً قابلاً للصور المتبدلة والهيئات المختلفة، ثم قسمها بصور نوعية متضادة الآثار والأفعال، وأشار إليه بقوله: ﴿خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾[٦]. أي: ما في جهة السفل في يومين. ثم أنشأ أنواع المواليد الثلاثة[٧] بتركيب موادها أولاً وتصويرها ثانياً، كما قال تعالى بعد قوله خلق الأرض في يومين: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا

(١) مفاتيح الغيب: ١ / ١٤.

(٢) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢ / ٢٨٥.

(٣) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٣ / ٢٣٣.

(٤) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ١٨٢.

(٥) سورة فصلت: الآية: ١٢. الآية: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾.

(٦) سورة فصلت: الآية: ٩. الآية: ﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

(٧) المراد بالمواليد الثلاثة المعادن والنبات والحيوان: انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٤/ ١١٨.

﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾ [فصلت: ١٠]. أي: مع اليومين الأولين لقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤].

ثم لما تم له عالم الملك عمد إلى تدبيره، كالملك الجالس على عرشه لتدبير المملكة، فدبر الأمر من السماء إلى الأرض، بتحريك الأفلاك، وتسيير الكواكب، وتكوير الليالي والأيام، ثم صرح بما هو فذلكة التقرير ونتيجته فقال: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وقد ظهر أثر الفلسفة أكثر عند بعض المفسرين لدى تقسيمهم للعالَم إلى قسمين: الأول: **عالم الأمر**، والثاني: **عالم الخَلق**[١]. واستدلوا على هذه القسمة بقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]. قال الرازي: إن كل ما سوى الله تعالى إما من عالم الخالق، أو من عالم الأمر، أما الذي هو من عالم الخَلْق فكل ما كان جسماً أو جسمانياً، وأما الذي من عالم الأمر فكل ما كان بريئاً عن الجسمية[٢].

وذكر في موضع آخر ما يشير إلى هذا التقسيم أيضاً، إذ قال: جعل الله ـ سبحانه وتعالى ـ تكوين الأشياء على قسمين: منها ما يكون بغير واسطة، وهي عالم السموات والروحانيات، ومنها ما يكون بواسطة، وهو عالم العناصر والعالم الأسفل[٣]. وهذا قريب من كلام الكندي الذي مرَّ ذكره، حيث جعل المفعولات على قسمين: مفعولات بتوسط، ومفعولات بغير توسط.

---

(١) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٧ / ٢٣٠، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣/ ٣٣٢، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٥ / ١٩٢، وإسماعيل حقي: روح البيان: ٣/ ١٧٦.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٤ / ١٢٤.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٢٦ / ٢٥٩.

وذكر الرازي عن جمهور الفلاسفة أن الممكنات التي يوجدها الله تعالى تكون على قسمين:

أحدهما: أمور لها أجزاء ملتئمة، كالإنسان، والحيوان، والأجسام النباتية، والمعدنية، وكذلك الأركان الأربعة، والسموات، وسائر الأجسام، فهذه توجد أجزاؤها أولاً، ثم يوجد فيها التركيب والالتئام بعينها، وفي هذه الأشياء تقديرات، نظراً إلى الأجزاء والتركيب والأعراض.

وثانيهما: أمور ليس لها أجزاء ومفاصل ومقادير امتدادية، وهي الأرواح الشريفة المنورة للأجسام، فهذه وجودها واحد، ليس يوجد أولاً أجزاء، وثانياً تتحقق تلك الأجزاء، إذا عرفت هذا قالوا: الأجسام خلقية قدرية، والأرواح إبداعية أمرية، فالخلق في الأجسام، والأمر في الأرواح[1].

وقد صرَّح الشيرازي في تقسيمه لمراتب الموجودات بأنه أخذ بما قاله ابن سينا في ذلك[2]. فذكر أن أشرف الموجودات الواقعة بعد مرتبة الواحد الحق الأول، هو عالم العقل والملائكة المقربين. وفي ثالث المراتب وجود العالم النفسي من لدن نفس الفلك الأعظم إلى النفوس المتعلقة بالأبدان البشرية. وفي رابع المراتب عالم الطبيعة، ويشتمل على قوى سارية في الأجرام ملابسة للمادة، تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية، وهي دائمة التجدد والزوال. وفي خامس المراتب وجود العالم الجسماني المنقسم إلى أثيري وعنصري[3].

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٢٩ / ٧٥، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥ / ١٠٩.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٤٤، وراجع: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(الرسالة النيروزية): ١٣٥.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٤٥.

وبعد هذا الترتيب قال: «إذا كانت الموجودات بالقسمة الكلية إما روحانية وإما جسمانية، فالنسبة الكلية للمبدأ الحق إليها أنه الذي له الخلق والأمر، فالأمر متعلق بكل ذي إدراك، والخلق بكل ذي تسخير»[١].

وذكر الطباطبائي أن العوالم ثلاثة: **عالم الطبيعة وعالم المثال وعالم العقل، فعالم الطبيعة هو العالم الذي نعيش فيه، والأشياء الموجودة فيه صور مادية تجري على نظام الحركة والسكون والتغير والتبدل. وعالم المثال هو** فوق عالم الطبيعة وجوداً، وفيه صور الأشياء بلا مادة، منها تنزل حوادث الطبيعة وإليها تعود، وله مقام العلية ونسبة السببية لحوادث عالم الطبيعة. **وعالم العقل** هو فوق عالم المثال وجوداً، وفيه حقائق الأشياء وكلياتها من غير مادة طبيعية ولا صورة، وله نسبة السببية لما في عالم المثال[٢]. وهذا هو عين ما قاله الفلاسفة، كما سبق بيانه.

وبعد هذا التعريف بمعنى الخَلْق والعالَم وترتيبه، ناقش الفلاسفة وكثير من المفسِّرين كيفية بدء خَلْق العالَم، وهذا هو موضوع المبحث التالي:

المبحث الثاني

كيفية بدء خَلْق العالَم

بداية أعرض رأي فلاسفة الإسلام في هذه المسألة من خلال نظرية الفيض، باعتبار أنها نظرية تفسر بداية صدور الخلق عن الباري ـ عز وجل ـ، هذه النظرية التي يرجع أصلها إلى أفلوطين (الشيخ اليوناني)، وقد تأثر بها على وجه الخصوص كلٌّ من الفارابي وابن سينا[٣].

---

(١) المصدر السابق: ٢ / ٤٨.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١١ / ٢٧٣.

(٣) انظر: الدكتور يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية: ١٥٤. مكتبة =

وتتلخص هذه النظرية كما رأى الفارابي بأن أول المبدعات عن الباري ـ عز وجل ـ هو العقل الأول، ولهذا العقل جهتان: جهة إمكان، وجهة وجوب، فهو بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود، فيلزم عنه من حيث إنه واجب الوجود عاقل للأول، وجود عقل ثانٍ، ويلزم من حيث هو ممكن الوجود، عاقل لذاته، الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي نفسه، ويوجد عن هذا العقل الثاني عقل وفلك آخر وهكذا إلى أن ينتهي إلى آخر العقول، حيث لا يمر ترتيب العقول والأفلاك إلى ما لا نهاية، ويرى الفارابي أن كمية العقول والأفلاك لا تُعْلَم إلا على طريق الجملة، إلى أن تنتهي إلى عقل فعَّال، يكون سبباً للنفوس الأرضية من جهة تعقله للعقل السابق له، ويصدر عنه الاسطقسات من جهة تعقله لذاته[1]. وقد حدد في موضع آخر عدد العقول، فذكر أنها تنتهي إلى العقل الحادي عشر[2].

وتبعه في القول بالفيض ابن سينا، بيد أنه يختلف عنه في أن للعقل ثلاثة تعقلات: **الأول**: أن يعقل السابق عليه أو مَنْ فوقه، فيفيض عنه عقل آخر. **الثاني**: أن يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى فيفيض عنه نفس، وهي جوهر روحاني كالعقل، إلا أنها دونه في الترتيب. **الثالث**: أن يعقل كونه

= النهضة المصرية بالقاهرة: ط١: ١٩٦٦م. والدكتور محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد: ١٣١، والدكتور حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: ٤٣، والدكتور غسان خالد: أفلوطين رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب: ٧.

(١) انظر: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): ٤، والثمرة المرضية(عيون المسائل) ٥٩. وانظر: السهروردي: هياكل النور: ٢٦، وكتاب المشارع والمطارحات(ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية): ٤٤٩ وما بعدها.

(٢) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: ١٩.

ممكناً لذاته فيفيض عنه جوهر جسماني، هو الفلك الأقصى وهكذا إلى العقل العاشر الذي يصدر عنه ما تحت فلك القمر، أي: العالم السفلي أو عالم العناصر[١].

وأرى أن هناك توافقاً في النتيجة بين الفارابي وابن سينا، فالفارابي وإن كان يرى أن للعقل تعقلين لا ثلاثاً، لكنه يرى أن بتعقل العقل لذاته يصدر عنه الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي نفسه، أي: الجوهر الجسماني والجوهر الروحاني كما قال ابن سينا.

وحاول ابن سينا أن يقرب هذه النظرية إلى الشريعة، فاستدل ببعض الأحاديث النبوية، حيث قال: والشرع الحق قد ورد بتقرير ذلك، فإنه عليه الصلاة والسلام قال: **(أول ما خلق الله العقل)**[٢]. وقال: **(أول ما خلق الله**

---

(١) انظر: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها(ضمن أحوال النفس): ١٨٩.

(٢) أخرجه الديلمي عن عائشة رضي الله عنها: (أول ما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال ما خلقت شيئاً أحسن منك بك آخذ وبك أعطي). راجع: الفردوس بمأثور الخطاب: تحقيق بن بسيوني زغلول: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١/ ١٩٨٦م. وذكر العجلوني في كشف الخفاء أنه موضوع باتفاق: ١/ ٣٠٩. وأخرج الهيثمي حديثاً قريباً منه دون أن يذكر أنه أول الخلق. (عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ لما خلق الله ـ عز وجل ـ العقل قال له قم فقام فقال له أدبر خلفك فأدبر ثم قال له اقعد فقعد فقال له وعزتي ما خلقت خلقا خيرا منك ولا أكرم منك ولا أفضل منك ولا أحسن بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك الثواب وعليك العقاب). قال: رواه الطبراني في الأوسط وفيه الفضل بن عيسى الرقاشي وهو مجمع على ضعفه. كتاب الأدب: باب ما جاء في العقل والعقلاء. راجع: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: دار الكتاب العربي بيروت: د/ط: ١٤٠٧هـ. وقال ابن حجر: ليس له طريق ثبت. راجع: فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ٦ / ٣٥٦: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١/ ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

القلم)[١]. فالأول إشارة إلى دوام الخلق، والثاني إشارة إلى دوام الأمر. فالأول عقل، ثم نفس، ثم جرم السماء، ثم مواد العناصر الأربعة بصورها، وموادها مشتركة وصورها مختلفة[٢].

هذه خلاصة نظرية الفيض في كيفية صدور العالم عن المبدأ الأول الحق ـ سبحانه وتعالى ـ، وقد اعترض عليها إخوانهم من الفلاسفة أنفسهم، كأبي البركات البغدادي وابن رشد، فضلاً عن الغزالي الذي وجه لها انتقادات شديدة. فأما الغزالي فقد رأى أنه «يلزم من هذا ـ يعني صدور الواحد عن واحد ـ أن لا يكون في العالَم شيء واحد مركب من أفراد، بل تكون الموجودات كلها أحاداً، وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه، وعلة لآخر تحته، إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له، كما تنتهي في جهة التصاعد إلى علة لا علة لها، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى، وقد صارا باجتماعهما شيئاً واحداً، والإنسان مركب من جسم ونفس، وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجودهما جميعاً من علة أخرى، والفلك عندهم كذلك، فإنه جرم ذو نفس، لم تحدث النفس بالجرم، ولا الجرم بالنفس، بل كلاهما صادران من علة سواهما. فكيف وجدت هذه المركبات، أمن علة واحدة؟ فيبطل قولهم: لا يصدر عن الواحد إلا واحد، أوَ من علة مركبة؟ فيتوجه السؤال في تركيب العلة، إلى أن يلتقي بالضرورة

---

(١) أخرج الترمذي هذا الحديث عن عبادة بن الصامت بلفظ: (إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ الْقَلَمَ فَقَالَ لَهُ اكْتُبْ فَجَرَى بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى الأَبَدِ). قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ وَفِيهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ. راجع: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله: باب ومن سورة ن والقلم. راجع: سنن الترمذي: تحقيق أحمد محمد شاكر: دار إحياء التراث العربي ببيروت: د/ط: د/ت.

(٢) انظر: الرسالة العرشية: ١٥.

مركب بسيط، فإن المبدأ بسيط، والآخر تركيب، ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء، وحيث يقع التقاء يبطل قولهم: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»[1].

وخلاصة رأيه الذي انتهى إليه أن البحث عن كيفية صدور الفعل من الله ـ سبحانه وتعالى ـ بالإرادة فضول وطمع في غير مطمع، والذين طمعوا في طلب ذلك رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول من حيث إنه ممكن الوجود صدر منه فلك، ومن حيث إنه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك، وهذه حماقة. فلنتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ إذ العقل ليس يحيلها، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية[2].

وأما أبو البركات البغدادي فبعد أن عرض لرأيهم عرضاً وافياً، أخذ يصحح نظريتهم، حيث لم يوافقهم في ترتيبهم للعقول والأفلاك كما ذكروا، وإنما وافقهم في أن الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد إلا واحد، قال: فهذا حق في نفسه، وليس يلزم منه إنتاج ما أنتجوا، ولا يُبْنى عليه ما بنوا، حيث يقال لهم: لِمَ لا يقال: إنه تعالى جاد فأوجد، وأوجد فجاد، علم فخلق، وخلق فعلم، فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثانٍ موجوداً آخر، إما من جهة تصوره له، وإما من جهة إيجاده موجوداً آخر، وذلك الموجود الأول يمكن أن يصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره ـ سبحانه وتعالى ـ، مثل الواحد منا فيما يقدر عليه، حيث يريد بناء بيت ليستتر به، فيتخذ من أجله نقشاً وزينة وفرشاً،

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة: ١٤٤.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١٥٣.

وكذلك يقتني فرساً، ولفرسه مركباً وزينة، فهو المتخذ لها، لكن للفرس، وإيجاده إياها للفرس، لأجل نفسه حتى يكون فرسه حسناً، كذلك يخلق الله تعالى الموجودات، فتوجد عنه وعما عنه، والذي عنه منه ولأجله، ومنه لأجل ما عنه[1].

وأما ابن رشد فقد رأى أن قولهم: إن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد، يناقض قولهم: إن الذي صدر عن الفاعل الأول ـ وهو العقل الأول ـ فيه كثرة؛ لأنه يلزم بناء على قولهم لا يصدر عن الواحد إلا واحد أن لا يصد عن العقل الأول إلا واحد أيضاً، إلا أن يقولوا: إن الكثرة التي في العقل الأول كل واحد منها أول، بيد أن هذا لا بد أن يؤدي بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة[2].

ومن الملاحظ أن هذه الانتقادات تلتقي عند نقطة واحدة، كانت هي المأخذ الأول والأهم على أصحاب نظرية الفيض، وهي أن **الواحد الأول وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ لا يصدر عنه إلا واحد، وهو العقل الأول، وأما الكثرة فقد صدرت عن العقل الأول**. فلم يوافق الغزالي ولا أبو البركات ولا ابن رشد على هذا القول، **لأنه لا مانع عندهم أن تصدر الكثرة عن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ**، قال الغزالي: «فإنه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر. وما المانع من أن يقال: المبدأ الأول عالم مريد قادر، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، يخلق المختلفات

---

(١) انظر: المعتبر في الحكمة: ٣ / ١٥٦.

(٢) انظر: تهافت التهافت: ١ / ٣٠١، وانظر: الدكتور محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد: ٢٢٠، والدكتور حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: ١٥١.

والمتجانسات، كما يريد وعلى ما يريد، فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر، وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فيجب قبوله»[١].

ورأى بعض الباحثين أن القول بهذه النظرية يلزم منه أن العالم قديم؛ لأنه لما كان الله تعالى قديماً، وهو جوَّاد لا يتخلف جوده، فمن الواجب أن يكون الفيض قديماً، وإلا لاقترن القديم بحادث، مما لا يتفق مع الأصول والقواعد التي يسلم بها فلاسفة المسلمين[٢].

فخلاصة هذه النظرية كما ذكر أحد الباحثين أن ما يصدر عن الذات على ما وصفوا فهو مثل الذات، إلهي بجميع الصفات الإلهية، وليس كمثله شيء، وكان يصدق قولهم لو كان الله فاعلاً بالطبع؛ لأن كل ما يصدر بالطبع فهو شبيه بالفاعل لضرورة طبيعة الفاعل، ولكن الله يفعل بالإرادة، فعلى أي وجه قلبنا هذه النظرية وجدناها ملفقة لا تفسر صدور الموجودات، بل لا تفسر نفسها[٣].

هذا ما قالوه عن وجود أول العالَم، وهو عالَم العقول والنفوس والأفلاك، وأما فيما يتعلق بوجود عالَم الأجسام، فقد رأوا أن موادها مشتركة وصورها مختلفة، فتتكون هذه الأجسام من المادة والتي هي الهيولى، ومن الصورة[٤]. قال الفارابي عن المادة والصورة: «وكل واحد

---

(١) تهافت الفلاسفة: ١٥٣.

(٢) الدكتور محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد: ١٣١، وانظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٣٣٨.

(٣) انظر: يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة: ١٦٩.

(٤) انظر: أبو الحسن العامري: التقرير لأوجه التقدير: ٣٠٩، وابن سينا: النجاة: ٤٦٠، وابن رشد: كتاب الكون والفساد: ١٥. ضمن رسائل ابن رشد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد: ط١ / ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

من هذه قوامه من شيئين: أحدهما: منزلته منزلة خشب السرير، والآخر: منزلته منزلة خلقة السرير. فما منزلته منزلة الخشب هو المادة والهيولي، وما منزلته خلقته فهو الصورة والهيئة»[1]. ثم تكلم عن تماثل المادة واختلاف الصور فقال: «وصور هذه الأجسام متضادة، وكل واحد منها يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، ومادة كل واحد منها قابلة لصورته ولضدها، وممكنة أن توجد فيها صورة الشيء وأن لا توجد، بل يمكن أن تكون موجودة في غير تلك الصورة. والاسطقسات أربع وصورها متضادة، ومادة كل واحدة منها قابلة لصورة ذلك الاسطقس ولضدها، ومادة كل واحدة منها مشتركة للجميع، وهي مادة لها ولسائر الأجسام الأخر التي تحت الأجسام السماوية»[2].

وتكلم إخوان الصفا عن كيفية وجود العالَم، فذكروا أن الأمور الطبيعية أُحدِثَتْ على تدريج مع مرِّ الدهور والأزمان، فقد أتى على الهيولى دهر طويل إلى أن تمخضت وتميّزت، وقَبِلت الأشكال الفلكية الكُريّة الشفافة، وتَركَّب بعضها في جوف بعض، وإلى أن استدارت أجرام الكواكب النيِّرة ورُكِزت مراكزها، وإلى أن تميزت الأركان الأربعة وترتبت مراتبها. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [السجدة: ٤]. فأما الأمور الروحانية فحدوثها دفعة واحدة بلا زمان ولا مكان ولا هيولى ذات كِيان، بل بقوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾. وكما قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠].

وعالَمُ الأرواح مُتقدِّم الوجود على عالم الأفلاك بالدهور الطِّوال التي لا نهاية لها. فالأركان الأربعة مُتقدِّمة الوجود على مولَّداتها بالأيام والشهور

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ٢٠.

(٢) المصدر السابق: ٢١.

والسنين، كما أن الأفلاك مُتقدِّمة الوجود على الأركان بالأزمان والأدوار، وعالَم الأرواح متقدِّم الوجود على عالم الأفلاك بالدهور الطِّوال التي لا نهاية لها، والباري ـ سبحانه وتعالى ـ متقدِّم الوجود على الكل كتقدم الواحد على جميع العدد.

ثم قالوا: وقد أتى على النفس دهر طويل قبل تعلقها بالجسم ذي الأبعاد، وكانت هي في عالمها الروحاني مقبلة على علتها العقل الفعال تقبل منه الفيض، وكان الجسم فارغاً قبل ذلك من الأشكال والصور والنقوش، فأقبلت النفس على الهيولى تميز الكثيف من اللطيف وتفيض عليه الفضائل والخيرات، فلما رأى الباري تعالى ذلك منها مكَّنها من الجسم وهيأه لها، فخلق من ذلك الجسم عالَم الأفلاك وأطباق السموات، وركَّب الأفلاك بعضها في جوف بعض، وركَّز الكواكب مراكزها، ورتب الأركان مراتبها على أحسن النِّظام والترتيب. فهذا الذي كان سبب كون العالَم أعني عالم الأجسام بعد أن لم يكن[١].

وأكتفي بهذا العرض الموجز لرأي الفلاسفة، دون الخوض في تفاصيل مذاهبهم والردود عليها، فهذا يُبْحَث في محل آخر، لأن المراد هنا هو ما يراه المفسرون في شأن بدء خَلْق العالَم من خلال قبولهم أو ردهم لما رآه الفلاسفة:

*** رأي المفسّرين في كيفية بدء خَلْق العالَم:**

وأبدأ ببيان رأي مَنْ أراه قد تأثر إلى حدٍّ كبير بنظرية الفيض وهو الشيرازي، حيث رأى أن أول ما صدر عن الحق ـ سبحانه وتعالى ـ العقل الأول[٢]. فقد أبدع الله تعالى عقلاً قدسياً مع ما يتلوه في الشرف من العقول

(١) انظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٣ / ٣٣١.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٤ / ٦٤ ـ ٦٨.

القدسية، ثم أبدع نفساً كلياً متعلقة بفلك مع سائر النفوس الفلكية التي دونها في الشرف، ثم الصور النوعية وقواها وكيفياتها، ثم الصور الجرمية والهيولات الفلكية والعنصرية[١].

ورأى أن الموجودات الممكنة الصادرة عن الحق ـ سبحانه وتعالى ـ تكون على سلسلتين: سلسلة الصدور، وسلسلة الرجوع، فأول ما صدر عن الحق العقل الأول، ثم النفس الكلية المجردة المدركة للحقائق الكلية بالذات وللجزئيات بالآلات، ثم النفس الخيالية المجردة عن الأجسام لا عن الأجرام، ثم النفس المنطبعة المدركة للجزئيات بذاتها المثالية، ثم قواها المنطبعة، ثم النفوس النباتية، ثم الجواهر المعدنية، ثم الصور العنصرية، ثم الهيولى التي منها يتصاعد الوجود، والموجودات الصورية تترتب ترتباً ذاتياً رجوعياً من الأدنى إلى الأعلى، فالوجود الذي يتصاعد في الشرف يظهر أولاً في المعدن، ثم في الحيوان، ثم في الإنسان، والصور الإنسانية آخر المعاني الجسمانية وأول المعاني الروحية[٢]. وهذا الترتيب في صدور الأشياء عن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ سبق أن ذكره بعض الفلاسفة[٣].

ورأى أن العقل الأول هو الحقيقة المحمدية، فنورهﷺ هو أول الجواهر والعقول، وقائد سلسلة العلة والمعلول، وواسطة فيض الحق في الوجود[٤]. ونقل عن ابن عربي ما يفيد هذا المعنى، حيث قال في وصف

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٨ / ٥٢.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٤ / ٦٤ ـ ٦٨.

(٣) انظر: ابن سينا: النجاة: ٤٩٠، وتسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الرسالة النيروزية): ١٣٥.

(٤) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٧٠.

النبي ﷺ: «فهو الإنسان الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة»[1].

فعقب الشيرازي بقوله: إن غرض الشيخ هو الذي أرادته الحكماء من قولهم: «العلة الغائية متقدمة بحسب الوجود العقلي على ما هي علة له، ومتأخرة عن وجوده بحسب الخارج»، وقد ثبت عندهم أن العقول الفعالة لها جهة الفاعلية للأشياء الكائنة، ولها جهة الغائية، فإذا كانت الحقيقة المحمدية متحدة مع العقل الأول، فيلزم أن تكون أزلية وأبدية من حيث حقيقته الروحانية المجردة، حادثة من حيث بشريته، أما أزليتها فباعتبار مبدئيتها للأشياء بحسب صورتها العلمية الثابتة في علم الله تعالى، وأما أبديتها فلكونها الثمرة القصوى لوجود الخلائق، ويعني بالجملة الأخيرة: الارتقاء نحو الكمال المتمثل في الحقيقة المحمدية[2].

ثم قال: ويلزم من هذا أيضاً أن تكون حقيقته ﷺ أول شيء تعلقت بها القدرة، وإن سميت بأسماء مختلفة باعتبارات متكثرة، مثل النور والعقل والقلم واللوح. يشير في هذا إلى روايات الحديث المختلفة التي ذكرت أول ما خلق الله تعالى، فرأى أن الأسماء المختلفة في هذه الروايات هي أسماء لمسمى واحد، وهو نور النبي ﷺ[3]. وقد فسّر الشفاعة في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥] بالوسائط بين الحق ـ سبحانه وتعالى ـ ووجود الموجودات في الخارج، فالشفاعة هنا نور يشرق

---

(١) راجع: ابن عربي: فصوص الحكم: ٥٠.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١٢٢.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١٢٣.

من الحضرة الإلهية على جواهر الوسائط، وأول المأذونين للشفاعة هو العقل الأول، ثم النفس الكلية الأولية، ثم الأقرب فالأقرب من العقول والنفوس الكلية بعد العقل الأول والنفس الأولى[(١)].

وقد أشار إلى هذا المعنى عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥]. فذكر عدة تأويلات تشير إلى مراتب الوجود وتسلسلها، منها أن الشجرة الزيتونة إشارة إلى مجموع عالم الأجسام، وزيتها قوة الوجود المطلق والطبيعة السارية فيه، والمشكاة الهيولى الكلية، والمصباح النفس الكلية، ونوره العقل الكلي[(٢)].

وهذه التأويلات لا ميزان لها ولا ضابط، فضلاً عن مخالفتها للكتاب والسنة، فهي تأويلات ذوقية يقول فيها مَنْ يقول ما يقول، فالشيرازي نفسه اختلفت تأويلاته في مفردات هذه الآية، فكيف إذا تعدد الأشخاص والمشارب! وخلاصة الأمر أن الشيرازي يرى أن أول بدء الخَلْق كان العقل الأول، وهذا ما قاله أصحاب نظرية الفيض، بل زاد عليهم القول فرأى أن الحقيقة المحمدية هي العقل الأول، متأثراً بهذا بابن عربي وأصحابه.

وقد ذكر الآلوسي عن سادته الصوفية كلاماً عجيباً، يكاد يتفق مع ما ذكره الشيرازي، ولا يبعد في جملته عن كلام جمهور الفلاسفة، فذكر عنهم أن أول مظهر للحق ـ سبحانه وتعالى ـ العماء[(٣)]، ولما انصبغ بالنور فتح فيه

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١١٥.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٣٦٣.

(٣) سئل النبي ﷺ أينَ كانَ رَبُّنا قَبلَ أنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ؟ قالَ: (كَانَ في عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ =

صور الملائكة المهيمين الذين هم فوق عالم الأجساد الطبيعية، ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم، فلما أوجدهم تجلى لهم باسمه الجميل فهاموا في جلال جماله، فلما شاء أن يخلق عالم التدوين والتسطير عيَّن واحداً من هؤلاء، وهو أول ملك ظهر عن ملائكة ذلك النور سماه العقل والقلم، وتجلى له في مجلى التعليم الوهبي بما يريد إيجاده من خلقه، لا إلى غاية، فقبل بذاته علم ما يكون، وما للحق من الأسماء الإلهية الطالبة صدور هذا العالم الخَلْقي، فاشتق من هذا العقل ما سماه اللوح، وأمر القلم أن يودع فيه ما يكون إلى يوم القيامة لا غير، وهذا كله في عالم النور الخالص.

ثم أوجد ـ سبحانه وتعالى ـ الظلمة المحضة التي هي في مقابلة هذا النور بمنزلة العدم المطلق المقابل للوجود المطلق، فأفاض عليها النور إفاضة ذاتية بمساعدة الطبيعة، فظهر العرش وهو أول ما ظهر من عالَم الخَلْق، وخلق من ذلك النور الممتزج الملائكة الحافين من حول العرش، ثم أوجد الكرسي في جوف هذا العرش، وجعل فيه ملائكة من جنس طبيعته، ثم خلق في جوف الكرسي الأفلاك، فلكاً في جوف فلك، وزينها بالكواكب، ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَاۚ﴾[1]. إلى أن خلق صور المولدات، وتجلي لكل صنف منها بحسب ما هي عليه، فتكوَّن من ذلك أرواح الصور، وأمرها بتدبيرها، وجعلها غير منقسمة، بل ذاتاً واحدة، وميز بعضها عن بعض فتميزت، وكان تمييزها بحسب قبول الصور من ذلك التجلي، وهذه الصور في الحقيقة كالمظاهر لتلك الأرواح، ثم أحدث ـ سبحانه وتعالى ـ

= وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ). أخرجه الإمام الترمذي في سننه: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله: باب ومن سورة هود. وقَالَ: حَدِيثٌ حَسَنٌ.

(١) سورة فصلت: الآية: ١٢. والآية: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَاۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًاۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾.

الصور الجسدية الخيالية بتجلٍّ آخر، وجعل لكل من الأرواح والصور غذاء يناسبه، ولا يزال الحق ـ سبحانه وتعالى ـ يخلق من أنفاس العالم ملائكة ماداموا متنفسين. والملَك المسمى بالروح وبالقلم الأعلى وبالعقل الأول، هو قطب العالَم الدنيوي والأخروي، وما من شيء إلا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق على وجهه فهو قطبه، وقد ظهر هذا الملَك بكماله في الحقيقة المحمدية[1].

ونقل ابن عاشور عن الجرجاني[2] ما يشير إلى مراتب الخَلْق: «**أولها**: لوح القضاء السابق على المحو والإثبات، وهو لوح العقل الأول. **الثاني**: لوح القدر أي: النفس الناطقة الكلية، وهو المسمى اللوح المحفوظ. **الثالث**: لوح النفس الجزئية السماوية، التي ينتقش فيها كل ما في هذا العالم بشكله وهيئته ومقداره، وهو المسمى بالسماء الدنيا. **الرابع**: لوح الهيولى القابل للصورة في عالم الشهادة». ثم عقب بقوله: «وهذا اصطلاح مخلوط بين التصوف والفلسفة، ولعله مما استقراه السيد من كلام عدة علماء»[3].

وقد ردَّ أكثر المفسرين القول بالفيض، إما تصريحاً وإما تلميحاً، فمن الذين صرَّحوا برفضها الرازي،حيث قال عند تفسيره لسورة الإخلاص: «فإن الفلاسفة قالوا: إنه يتولد عن واجب الوجود عقل، وعن العقل عقل آخر ونفس وفلك، وهكذا على هذا الترتيب حتى ينتهي إلى العقل الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر، فعلى هذا القول يكون واجب الوجود قد ولد العقل الأول الذي هو تحته، ويكون العقل الذي هو مدبر لعالمنا هذا كالمولود من

(١) انظر: روح المعاني: ١ / ٢٢١.

(٢) انظر: التعريفات: ٢٤٨.

(٣) التحرير والتنوير: ٣٠ / ٢٥٤.

العقول التي فوقه، فالحق ـ سبحانه وتعالى ـ نفي الوالدية أولاً، كأنه قيل: إنه لم يلد العقول والنفوس، ثم قال: والشيء الذي هو مدبر أجسادكم وأرواحكم وعالمكم هذا، ليس مولوداً من شيء آخر، فلا والد ولا مولود ولا مؤثر إلا الواحد الذي هو الحق سبحانه»[١].

وكذلك ردَّ ابن كثير على دعوى الفلاسفة، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا وَلَا يَرْتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِىَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ﴾ [المدثر: ٣١]. فقال: «وما يعلم جنود ربك إلا هو، أي: ما يعلم عددهم وكثرتهم إلا هو تعالى، لئلا يتوهم متوهم أنهم تسعة عشر فقط، كما قد قاله طائفة من أهل الضلالة والجهالة من الفلاسفة اليونانيين، ومَنْ شايعهم من الملتين[٢] الذين سمعوا هذه الآية، فأرادوا تنزيلها على العقول العشرة والنفوس التسعة التي اخترعوا دعواها، وعجزوا عن إقامة الدلالة على مقتضاها، فأفهموا صدر هذه الآية، وقد كفروا بآخرها»[٣].

واستدل ابن تيمية بقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]. على نفي تولد العقول والنفوس التي زعم مَنْ تفلسف من المنتسبة إلى الإسلام أنها

---

(١) مفاتيح الغيب: ٣٢ / ١٨٤، وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٥٦٨.

(٢) هكذا وجدتها في الطبعة التي اعتمدتها، ولعلها تكون: المليين وليس الملتين، فهو يريد أن يبين أن هناك مَنْ شايع فلاسفة اليونان من أهل الإسلام، وكلمة المليين كلمة معهودة في مثل هذه المسائل، وهي موافقة للسياق، بخلاف كلمة الملتين، فلا معنى لها هنا، والله أعلم.

(٣) تفسير القرآن العظيم: ٤ / ٤٤٥، وانظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٢ / ٣٨٨.

الملائكة، فجعلوهم متولدين عنه تولد المعلول عن العلة[١].

وقد اعتمد أكثر المفسّرين في حديثهم عن أول بدء خَلْق العالَم على ما ورد في الكتاب والسنة، فمن الآيات التي أشارت إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]. ففي هذه الآية دليل على أن الماء والعرش كانا مخلوقين قبل السموات والأرض، وهذا متفق عليه، ولكنهم اختلفوا في أيهما أسبق العرش أم الماء؟ واختلافهم تابع لاختلاف الروايات التي تحدثتْ عن ذلك، فقيل: خلق الله تعالى ياقوتة خضراء، ثم نظر إليها بالهيبة فصارت ماء يرتعد، ثم خلق الريح فجعل الماء على متنها، ثم وضع العرش على الماء[٢].

وقيل: أول ما خلق الله القلم، ثم قال له اكتب ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة، فجرى بما هو كائن إلى أن تقوم الساعة من الآجال والأعمال[٣]. وقال الرازي: «ومن الناس من زعم أن القلم المذكور ههنا هو العقل، وأنه شيء هو كالأصل لجميع المخلوقات، قالوا: والدليل عليه أنه روي في الأخبار: (أن أول ما خلق الله القلم)[٤]. وفي خبر آخر: (أول ما خلق الله تعالى جوهرة، فنظر إليها بعين الهيبة فذابت وتسخنت، فارتفع منها دخان وزبد، فخلق من الدخان السموات ومن الزبد الأرض)[٥]. قالوا:

---

(١) انظر: دقائق التفسير: ٣/ ١٢٢.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ، والبغوي: معالم التنزيل: ٢/ ٣٧٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩/ ٨، والآلوسي: روح المعاني: ٦/ ٢١٠.

(٣) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٢٩/ ١٦، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٨/ ٢٢٣، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٣/ ٢٣٥.

(٤) سبق تخريجه في صفحة ٢٦٣.

(٥) لم أجده.

فهذه الأخبار بمجموعها تدل على أن القلم والعقل وتلك الجوهرة التي هي أصل المخلوقات شيء واحد، وإلا حصل التناقض»[(١)].

ولعل الشيرازي من هنا أخذ القول بأن المسمى واحد وإن اختلفت الأسماء، وذلك عندما تكلم عن العقل الأول والحقيقة المحمدية.

ومن الأحاديث الصحيحة في هذا الباب قوله ﷺ: (كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء)[(٢)]. ذكر ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) في شرحه لهذا الحديث أن فيه دلالة على أنه لم يكن شيء غير الله تعالى، لا الماء ولا العرش ولا غيرهما؛ لأن كل ذلك غير الله تعالى، ثم خلق الماء، ثم خلق العرش على الماء. ثم قال في شأن أولية القلم: فيجمع بينه وبين ما قبله بأن أولية القلم بالنسبة إلى ما عدا الماء والعرش أو بالنسبة إلى ما منه صدر من الكتابة، أي أنه قيل له اكتب أولَ ما خلق، وأما حديث «**أول ما خلق الله العقل**» فليس له طريق ثابت، وعلى تقدير ثبوته فهذا التقدير الأخير هو تأويله، والله أعلم[(٣)].

وقد أشار الرازي إلى خلق الأجسام، فرأى أنها مركبة من الجواهر الفردة (أو الجزء الذي لا يتجزأ)، والأعراض[(٤)]. وهذا ما يفهم من تعريف بعض المفسرين للعالَم، حيث عرَّفوا العالَم بأنه كل ما سوى الله تعالى من

---

(١) مفاتيح الغيب: ٣٠ / ٧٨، وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٦٩.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب بدء الخلق: باب ما جاء في قول الله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده.

(٣) انظر: فتح الباري بشرح البخاري: كتاب بدء الخَلْق: باب ما جاء في قول الله تعالى: وهو الذي يبدأ الخَلْق ثم يعيده: ٦ / ٣٥٦.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ١٠، ١٨٥.

الجواهر والأعراض[١]. وقال القرطبي: الجسم هو المجتمع من الجوهر الفرد والعرض، وأقل ما يقع عليه اسم الجسم جوهران مجتمعان[٢].

وهذا بخلاف ما رآه بعض الفلاسفة، حيث رأوا أن الأجسام تتكون من الهيولى والصورة[٣]، وإن كان الطرفان متفقين على تماثل الأجسام في الماهية. قال الرازي: وقد أقر الفلاسفة بهذا التساوي، حيث قالوا: إنها بسائط[٤]. ورأى ابن تيمية أن القول بأن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة، قول مخالف للشرع والعقل، فجمهور العقلاء وأكثر النظار يخالفون هؤلاء فيما يثبتون من الجوهر الفرد، ويقولون: إن الله تعالى لا يزال يحدث الأعيان كما دل على ذلك القرآن الكريم[٥].

فخلاصة الأمر أن أكثر المفسِّرين لم يقبلوا كلام الفلاسفة عموماً في كيفية بدء خلق العالَم، وجملة ما ذكروه في أول الخَلْق أن هناك كائنات سابقة لخلق السموات والأرض، مثل القلم والعرش والماء، ولا يبدو لي من اختلافهم في أسبقية أيٍّ من هذه الأشياء أية ثمرة، بعد أن نعلم أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو الأول الذي خلق العالَم من العدم.

---

(١) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ١٧٢، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٣٨، تفسير القرآن الكريم: ١ / ١٠٢، والشوكاني: فتح القدير: ٢ / ٩٨، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٨١.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٦ / ٣٨٦.

(٣) انظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ٢٠، وأبو الحسن العامري: التقرير لأوجه التقدير: ٣٠٩، وابن سينا: النجاة: ٤٦٠، وابن رشد: كتاب الكون والفساد: ١٥. ضمن رسائل ابن رشد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد: ط١ / ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ١٠، ١٨٥.

(٥) انظر: تفسير سورة الإخلاص: ٨٤، ودقائق التفسير: ٥ / ١٧٤.

وفي ختام هذا المبحث أشير إلى أن الله تعالى أمرنا في كتابه العزيز أن نسير في الأرض وننظر ونبحث كيف بدأ ـ سبحانه وتعالى ـ الخلق، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: ١٩ ـ ٢٠]. والرؤية والنظر في هاتين الآيتين يشيران إلى التفكر والعلم، فالمعنى: ألم يفكروا فيعلموا كيف اخترع الله الخلق من العدم[١]. ويجوز أن تكون الرؤية بصرية، فيكون الاستدلال بما هو مشاهد من تجدد المخلوقات في كل حين دليلاً واضحاً على بدء الخلق[٢].

ويلاحظ في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ أن الله تعالى علق الرؤية بالكيفية لا بالخلق، وما قال: أولم يروا أن الله خلق أو بدأ الخلق، وإنما قال: ﴿كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ وفي هذا إشارة إلى إمكانية معرفة بدء كيفية الخلق؟ ولكن ألا يتعارض هذا المعنى مع قوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١]. فالمعنى كما قال القشيري: «أكْذَبَ المنجمين والأطباء الذين يتكلمون في الهيئات والطبائع بقوله: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ وبين أن ما يقولونه من إيجاب الطبائع لهذه الكائنات لا أصل له في التحقيق. ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ أي: لم أجعل للذين يضلون

---

(١) انظر: الطوسي: التبيان في تفسير القرآن: ٨ / ١٧٥. تحقيق أحمد العاملي: مطبعة النعمان النجف: د/ط: ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م. والرازي: مفاتيح الغيب: ٢٥ / ٤٧، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٩ / ٥٨، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٧ / ٣٥.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير: ٢٠ / ٢٢٨.

الناس عن دينهم بشبههم في القول بالطبائع حجة، ولم أعطهم لتصحيح ما يقولون برهاناً»[١].

وإلى هذا ذهب بعض المفسِّرين، فرأوا أن كيفية بدء الخَلْق غير معلومة[٢]. ورأى أكثر المفسرين أن الضمير في قوله تعالى: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ﴾ يرجع إلى ما ذُكِر في الآية التي سابقتها، وهي قوله تعالى: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٠]. فالمعنى: ما أحضرت إبليس وأعوانه ذلك، فأستعين بهم على خلقها[٣]. فالآية إذن تحتمل أكثر من معنى، ومن ثَمَّ لا مانع أن يقال: إن الإنسان قد يصل بالعلم الذي يدله على كيفية بدء الخليقة، كالحفريات التي يتتبعها بعض العلماء ليعرفوا منها كيف نشأت الحياة؟ وإن كانوا لم يصلوا إلى شيء في معرفة سر الحياة: ما هي؟[٤]. يقول أحد الباحثين: «فإننا لا نستطيع سوى القيام ببعض التخمينات عن عمر الكون وسنه، والعاقبة أو النهاية التي تنتظره، في هذه التخمينات لا نستطيع إعطاء رقم محدد ودقيق، ولا ندري أي تخمين أو أي رقم سيكتسب صفة القطعية في المستقبل، ومن المحتمل أن يظهر تخمين أو رقم آخر هذه أمور تبقى قابلة للنقاش»[٥].

---

(١) لطائف الإشارات: ٤ / ٧١. وانظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٦/ ١٣٠.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥ / ٤٧، وانظر: الشعراوي: الحياة والموت: ٥. مؤسسة أخبار اليوم: د/ط-د/ت.

(٣) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٥ / ٢٦٣، والطوسي: التبيان في تفسير القرآن: ٧ / ٥١، والبغوي: معالم التنزيل: ٣ / ١٦٧، والشوكاني: فتح القدير: ٣ / ٢٩٣، والقاسمي: محاسن التأويل: ١١ / ٥٥. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار الفكر بيروت: ط٣: ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

(٤) انظر: سيد قطب: في ظلال القرآن: ٥ / ٢٧٣٠.

(٥) أميد شمشك: الانفجار الكبير أو مولد الكون: ٢٤. ترجمة أورخان محمد علي: =

فقضية الخَلْق - كما ذكر الدكتور زغلول النجار - هي من القضايا الغيبية التي لا تخضع لإدراك الإنسان، وبالجمع بين الآيتين المذكورتين يتضح لنا بجلاء أنه على الرغم من كون عملية الخلق عملية غيبية غيبة كاملة، لم يشهدها أحد من المخلوقين إلا أن الله - سبحانه وتعالى - أبقى لنا في صخور الأرض، وفي صفحة السماء من الشواهد الحسية ما يمكن أن يعين على وضع تصور ما عن كيفية الخلق، ويبقى هذا التصور متأثراً بخلفية واضعه، فتتعدد النظريات في قضية الخلق تعدداً كبيراً، ويبقي للمسلم نور من الله - سبحانه وتعالى - في أن يختار من بين هذه التصورات أو النظريات واحدة تتفق مع النص القرآني، أو مع الحديث النبوي الصحيح، أو معهما معاً، فيرتقي بهذه النظرية إلى مستوي الحقيقة انتصاراً للعلم بالقرآن الكريم أو بالحديث النبوي الشريف، وليس العكس[1].

وإذا كان العلم القائم على التجربة والمشاهدة لم يجزم برأي بشأن كيفية بدء خَلْق العالَم، فمن باب أولى ألا نُسَلِّم بالبحث العقلي المجرد عن البرهان القاطع الذي لا يختلف فيه اثنان، وما أكثر اختلاف الفلاسفة في هذا!!

وبعد هذا ناقش كثير من المفسِّرين مسألة خَلْق العالَم من حيث الحدوث والقدم، فأثبتوا الحدوث ونفوا القِدم، وردَّ بعضهم على الفلاسفة ردّاً عقلياً، فأبطلوا زعمهم في أن العالَم قديم. وتفاصيل هذه المسألة أتناولها في المبحث التالي:

= دار البشير بالأردن، ومؤسسة الرسالة ببيروت: ط١: ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

(١) انظر: قضايا وآراء: جريدة الأهرام: العدد الصادر بتاريخ: ١٧ / ذو القعدة / ١٤٢٣هـ / ٢٠ / يناير / ٢٠٠٣م.

المبحث الثالث

أدلة حدوث العالَم وبطلان القِدَم

في البداية أشير إلى أن المسلمين جميعهم متفقون على أن العالَم حادث ومخلوق، وأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو الخالق والمبدِع، إلا أن بعض فلاسفة الإسلام رأوا أن العالَم وإن كان مخلوقاً إلا أنه قديم قدماً زمانياً، أي ليس هناك مدة لم يكن فيها العالَم مخلوقاً، وقد بحث بعض المفسِّرين مسألة حدوث العالَم بحثاً عقلياً فلسفياً، ولكن قبل الولوج في تفاصيل آرائهم في ذلك أقدم عرضاً موجزاً لرأي فلاسفة الإسلام في هذه المسألة:

فمن المتفق عليه عند فلاسفة الإسلام أن سلسلة العلية تنتهي إلى المبدأ الأول الذي أبدع العالَم، وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ [1]. ولكن هل هذا الاتفاق يدل على أن العالَم مُحْدَث؟

لقد تباينت آراء فلاسفة الإسلام في هذه المسألة، فذهب الكندي إلى أن العالَم متناهٍ من حيث جرمه وحركته وزمانه، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية، فهي معاً، والزمان يعني مدة حركة الجرم، والجرم ليست لانهاية له، فإنيته متناهية، وإذا كان الجرم متناهياً فهو مُحْدَث اضطراراً، والمُحْدَث لا بد له من مُحْدِث، وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ [2]،

---

(١) انظر: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): ٣، وابن سينا: الشفاء(الإلهيات): ٢/ ٤٠٢، ٤٣٥، والسهروردي: هياكل النور: ٣١.

(٢) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(كتاب الكندي في الفلسفة الأولى): ١١٤، و(رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالَم): ٢٠١. وانظر: مقدمة المحقق: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: ٧٥، والدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا: الكندي (فلسفته ـ منتخبات): ٩١.

وهو الفاعل الحق الذي أبدع العالَم من لا شيء، قال: «إن الفعل الحقي الأول تأييس الأيسات عن ليس، وهذا الفعل بَيِّنٌ أنه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة، فإن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره، وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع»[١]. ومعنى تأييس الأيسات عن ليس، أي: إيجاد الموجودات عن لا شيء، يعني الإبداع من العدم.

وحاول الفارابي أن يوفق بين رأي أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة، فرأى أن أفلاطون كان يرى أن العالَم مُحْدَث، وأنه يُظَن بأرسطو أنه كان يرى أن العالَم قديم. قال: «ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضاً ما ذكره في كتاب السماء والعالَم أن الكل ليس له بدء زماني، فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالَم، وليس الأمر كذلك، إذ قد تقدم فبيَّن في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك، وعنه يحدث، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء، ومعنى قوله: إن العالَم ليس له بدء زماني أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، كما يتكون البيت مثلاً، أو الحيوان الذي يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً بالزمان، والزمان حادث عن حركة الفلك، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زماني، ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري جل جلاله إياه دفعة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان»[٢].

إذن: فالفارابي يرى من خلال توفيقه بين رأي الحكيمين أن العالَم حادث، وأن الله تعالى أبدعه دفعة بلا زمان. وقد رأى في موضع آخر أن

---

(١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز): ١٨٢.

(٢) الثمرة المرضية(كتاب الجمع بين رأي الحكيمين): ٢٢.

الموجودات تصدر عن الباري ـ عز وجل ـ على جهة فيض، فوجودها فائض عن وجوده، وذلك بأن يعقل ـ سبحانه وتعالى ـ ذاته، فيكون هذا التعقل علة للوجود، وعقله للكل ليس بزماني، بل على أنه يعقل ذاته ويعقل ما يلزمه على الترتيب معاً، وأنه علة لوجود الكل، على معنى أنه يعطي الكل وجوداً دائماً، ويمنع العدم مطلقاً، لا على أن يعطي الكل وجوداً جديداً بعد تسلط العدم عليه[١].

فواضح من هذا الرأي أن فيض الموجودات عنه ـ سبحانه وتعالى ـ لا يتأخر عنه زماناً، وإن تأخرت ذاتاً ورتبة، فعقله للكل ليس بزماني، وإيجاده للكل ليس إيجاداً من عدم، بل منع العدم مطلقاً، وهو يرى أن الله تعالى مبدِع، وأن إبداعه يعني إدامته تأييس ما هو بذاته[٢]. وهذا بخلاف ما قاله الكندي في معنى الإبداع تماماً، فالإبداع عند الفارابي يعني إيجاد الماهيات التي هي في حد ذاتها ممكنة، ولا يمتنع في ذاتها وجودها ولا يجب، وقد قال الفارابي في هذا المعنى: «الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها، وإلا لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها، وإلا لم تكن معلولة، فهي في حدّ ذاتها ممكنة الوجود، ويجب بشرط مبدئها، ويمتنع بشرط لا مبدئها، فهي في حد ذاتها هالكة، ومن الجهة المنسوبة واجبة ضرورة»[٣]. ومما يفيد القول بقدم العالَم أيضاً، قوله: إنه متى وجد للأولِ الوجودُ الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية، ووجود ما يوجد عنه يكون على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده، فعلى هذه الجهة يكون وجود ما يوجد عنه. فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير

---

(١) انظر: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): ٣.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٤.

(٣) رسائل الفارابي (كتاب الفصوص): ٣.

متأخر عنه بالزمان أصلاً، بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر[(١)].

وذكر أبو الحسن العامري أنه اختلف في مذهب أفلاطون، في حدوث العالَم وقدمه، فمرة رأى أن العالَم أبدي غير مكوَّن دائم البقاء، ومرة ثانية رأى أن العالَم مكوَّن، وأن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ قد أبدعه من لا نظام، وأن جواهر العالَم كلها مركبة من المادة والصورة، وان كل مركب فهو معرَّض للانحلال. قال العامري: ولولا أن أرسطو وفَّق بين هذين الرأيين لحكم عليه بالحيرة، فقال أرسطو: إن مقصوده من قوله: إن العالَم أبدي غير مكوَّن، أي: لم يسبقه زمان، ولم يَحْدُث عن شيء، وأن مقصوده من قوله: إنه مكوَّن وقد صرفه الباري من لا نظام إلى نظام، أي: وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة، وليس لواحد من هذين وجود بذاته دون الاتحاد بصاحبه، فهو إذن بفعله تعالى الإبداعي صارف للعالَم من لا نظام إلى نظام، أي من العدم إلى الوجود[(٢)].

وذكر العامري أن أفلاطون قد صرَّح في كتاب النواميس أن للعالَم بدءاً عِلِّياً، وليس له بدء زماني، أي: له فاعل قد اخترعه لا في زمان[(٣)]. وهذا هو معنى القدم الزماني عند الفلاسفة. قال أحد الباحثين: «والحق أن فكرتي حدوث العالَم والإبداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان، ولا يوجد في كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال، ولكنها جميعاً ناطقة بأن النظام من الله»[(٤)].

---

(١) انظر: رسائل الفارابي (السياسة المدنية): ١٧. وانظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: ١٥.

(٢) انظر: الأمد على الأبد: ٨٢. بتصحيح وتقديم أورت ك. روسن: دار الكندي ببيروت: د/ط: ١٩٧٩م.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٨٤.

(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية: ٨٧. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة: ط٢: د/ت.

وكذلك رأى إخوان الصفا أن ما يتوهمه كثير من الناس في حق الحكماء أنهم يقولون بقِدَم العالَم وأزليَّته، هو من سوء الظن بهم، لسوء فهمهم لأقاويلهم وإشاراتهم، فلما سمعوا قول الحكماء: إن العالَم لم يُخلَق في زمان ولا هو في مكان، ظن من سمع هذا القول منهم أنهم يقولون بقِدَم العالَم، ولم يفهم ما أرادوا، وهم إنما أرادوا بقولهم: لا زمان ولا مكان أفضل؛ لأن الزمان عدد حركات الفلك، والمكان سطحه الخارج، فإذا لم يكن فلك فلا زمان ولا مكان، بل لما أبدع الباري ـ عز وجل ـ الفلك وأداره، أوجد المكان والزمان معاً بعد وجود الفلك[1].

وهذا دفاع باطل؛ ذلك أن أقوالهم ليست رمزاً حتى لا يفهمها الجمهور الكبير من هذه الأمة، وماذا يعني قول إخوان الصفا أنفسهم عندما قالوا: إن نسبة الباري ـ عز وجل ـ من الموجودات كنسبة الواحد من العدد، وكما أن الواحد أصل العدد ومنشاؤه وأوله وآخره، كذلك الباري ـ عز وجل ـ هو علة الأشياء وخالقها، فالله تعالى متقدِّم الوجود على الكل كتقدم الواحد على جميع العدد[2]. وإذا كان المعلول عندهم لا يتخلف عن علته، أفلا يلزم من ذلك القول بقدم العالَم؟

وأما ابن سينا فقد عقد في كتابه النجاة فصلاً خاصاً في القديم والحادث، فرأى أن القديم إما أن يكون بحسب الذات، وإما بحسب الزمان، فأما القديم الذي بحسب الذات فهو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، وأما القديم بحسب الزمان فهو الذي لا أول لزمانه. والحادث كذلك على وجهين: إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان، فالذي بحسب

---

(١) انظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٣ / ٣٣٤.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣ / ٣٣١.

الذات هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والذي بحسب الزمان هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن، وكانت قبلية هو فيها معدوم، وقد بطلت تلك القبلية[١]. وهذه القسمة للقديم والحادث تشير إلى أن هناك حادثاً ليس له ابتداء، فهو حادث بحسب الذات لا بحسب الزمان، إذن: فالزمان قديم وليس حادثاً. وقد فصَّل هذا المعنى فقال: «ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم، وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الإبداعية فقد سبقه زمان، وسبقته مادة قبل وجوده؛ لأنه قد كان لا محالة معدوماً، فإما أن يكون عدمه قبل وجوده أو مع وجوده. والقسم الثاني محال، فبقي أن يكون معدوماً قبل وجوده، فلا يخلو إما أن يكون لوجوده قبل أو لا يكون، فإن لم يكن لوجوده قبل فلم يكن معدوماً قبل وجوده، وإن كان لوجوده قبل، فإما أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً، فإن كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبل موجود كان فيه معدوماً، وأيضاً فإن القبل المعدوم موجود مع وجوده، فبقي أن القبل الذي كان له شيء موجود، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً، فهو شيء قد مضى وكان موجوداً، وذلك إما ماهية لذاته وهو الزمان، وإما ماهية لغيره وهو زمانه، فيثبت الزمان على كل حال»[٢].

وكذلك أثبت قدم المادة، حيث رأى أن كل حادث زماني مسبوق بالمادة لا محالة، ذلك أن كل كائن هو ممكن الوجود في نفسه، فإنه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن ألبتة؛ لأن الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً، ألا ترى أنا نقول إن المحال لا قدرة عليه، ولكن القدرة

---

(١) انظر النجاة: ٣٥٥، وانظر: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الحدود): ١٠٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٥٥.

هي على ما يمكن أن يكون[1]. وواضح أن هذا الكلام مطابق لكلام الفارابي عن الماهية والإمكان.

ثم قال: «فإذا تقرر هذا فإننا نقول: إن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد، أو محالاً أن يوجد، والمحال أن يوجد لا يوجد، والممكن أن يوجد قد سبقه إمكانُ وجوده، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً، أو معنى موجوداً، ومحال أن يكون معنى معدوماً، وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذاً معنى موجود، وكل معنى موجود فإما قائم لا في موضوع، أو قائم في موضوع، وكل ما هو قائم لا في موضوع، فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً، وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له، فليس إمكان الوجود جوهراً لا في موضوع، فهو إذاً معنى في موضوع، وعارض لموضوع، ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً، وهيولى، ومادة، وغير ذلك، فإذاً كل حادث فقد تقدمته المادة»[2]. إذن: فالعالَم حادث، ولكن حادث من مادة قديمة هي الموضوع أو الهيولى.

وهذا الحدوث لا تتصور الأذهان خلوه عن الزمان، كما قال أبو البركات البغدادي، فبعد أن بحث هذه المسألة بحثاً مطولاً انتهى إلى القول بأن: «الأذهان بفطرتها لا تشك في قدم الزمان والمكان، ولا تتصور عدمهما، والذين تمحلوا حتى جعلوا معنى الزمان مقدار الحركة حتى يتصور عدمه مع عدمها، والمكان باطن الحاوي الذي يلقي المحوي، حتى يتصور

(١) انظر: المصدر السابق: ٣٥٦.

(٢) النجاة: ٣٥٧.

رفعه وعدمه بعدم الجسم الحاوي، قالوهما بمعنيين يتصور المتصور رفعهما وعدمهما، ويبقى ما في الذهن من المعنيين الأوليين في الزمان والمكان على ما كانا عليه عند الأذهان في أنها لا تتصور عدمهما بوجه»[١].

وبيّن إخوان الصفا العلة في صعوبة التصور لحدوث العالَم وكيفية إبداع الباري تعالى من غير شيء فقالوا: «هو من أجل جريان العادة في الشاهد أن كل مصنوع فإن صانعه يعمله من هيولى ما، في مكان ما، في زمان ما، بحركات وأدوات. وليس حدوث العالَم وصنعته وإبداع الباري تعالى له هكذا، بل أخرج من العدم إلى الوجود هذه الأشياء كلها، أعني الهيولى والمكان والزمان والحركات والأدوات والأغراض. فمن أجل هذا لا يتصور كيفية حدوث العالَم وإبداعه»[٢].

ولهذا تشكك ابن طفيل في هذه المسألة، حيث تعارضت عنده الأدلة[٣]. ورأى أن هذا التشكك لا يضره بعد أن يعتقد بوجود فاعل غير جسم، ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، إذ الاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام، وهو منزه عنها[٤].

وتشككه هذا لم يمنعه من القول بقدم العالَم قدماً زمانياً، حيث قال: «فإذن العالَم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب، وما بينها وما فوقها وما تحتها، فِعْلُه وخَلْقُه، ومتأخر عنه بالذات، وإن كانت غير متأخرة

---

(١) المعتبر في الحكمة: ٣ / ٤٨.

(٢) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٣ / ٣٢٦.

(٣) انظر: حي ابن يقظان: ٧٢.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٧٥.

عليها بالزمان. كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام، ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك، حركة متأخرة عن حركة يدك، تأخراً بالذات، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤهما معاً، فكذلك العالَم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان. ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾»[1].

ورأى ابن رشد أن الاختلاف في مسألة قدم العالَم أو حدوثه يرجع إلى الاختلاف في التسمية، وذلك أنهم اتفقوا على أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفين وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة.

فأما الطرف الأول فهو موجود، وجد عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم على وجوده، وهذه هي حال الأجسام التي يُدْرَك تكونها بالحس، مثل الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات... إلخ. وهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع على تسميته بالحدوث.

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهذا أيضاً اتفق الجميع على تسميته قديماً، وهذا الموجود مُدْرَك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى.

وأما الطرف الموجود بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن فاعل، وهذا هو العالَم بأسره، والكل متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم، وإنما اختلفوا في الزمان الماضي والوجود الماضي، فالمتكلمون يرون أنه متناهٍ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناهٍ[2].

---

(١) المصدر السابق: ٧٦، والآية ٨٢ من سورة يس.

(٢) انظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: ٤٠.

ورأى ابن رشد بعد تحقيق مناط الاختلاف بين الفريقين أن هذا الوجود الثالث المختلف فيه «قد أخذ شَبَهاً من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم، فمن غلَّب عليه ما فيه من شَبه القديم على ما فيه من شَبه الْمُحْدَث، سماه قديماً، ومن غلَّب عليه ما فيه من شَبه الْمُحْدَث، سماه مُحْدَثاً، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً، فإن الْمُحْدَث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علةفالمذاهب في العالَم ليست تتباعد حتى يُكَفَّر بعضها ولا يُكَفَّر»[1].

ويرى أن الطرق الشرعية التي نصبها الله تعالى لعباده ليعرفوا منها أن العالَم مخلوق له، هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وهي طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس[2].

ويرى أن طريق القرآن الكريم في إفهام الجمهور معنى الخلق، هو التمثيل بالشاهد؛ إذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا كنه ما ليس له مثال في الشاهد. فأخبر الله تعالى أن العالَم وقع خلقه إياه في زمان، وأنه خلقه من شيء، فقال ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]. وقال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]. إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى. فيجب ألا يُتأوَّل شيء من هذا للجمهور، فإنه مَنْ فعل ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية[3].

وفي ختام عرض رأي الفلاسفة أشير إلى أن الغزالي رأى أن الذي

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٤٢.

(٢) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٠٥.

(٣) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٠٥.

استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين هو القول بقدم العالَم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولاً له ومسوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان. وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً[1].

وأما عن رأي الغزالي نفسه في هذه المسألة فيرى أن العالم حادث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن العدم استمر إلى الغاية التي استمر إليها، وأن الوجود ابتدأ من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه حدث بالإرادة القديمة[2].

وبهذا يتبين أن أكثر فلاسفة الإسلام يقولون بالقدم الزماني للعالَم، دون القدم الذاتي، فالعالَم حادث ولكن حدوثه لا ينفك عن الزمان، والخالق ـ سبحانه وتعالى ـ متقدم على العالَم بالذات، أو كما قالوا تقدم العلة على معلولها. وبهذا خالفوا جمهور المسلمين الذين يرون أن العالَم حادث بما فيه الزمان من لا شيء، وقد قدموا أدلة قوية تثبت ذلك، وهذا ما سنعرفه من خلال ما ذكره المفسِّرون:

*** رأي المفسرين في حدوث العالَم:**

أشار الرازي ـ كما سبق في الحديث عن صفة القدم ـ إلى صعوبة هذه المسألة، وأن الكلام فيها مهيب غامض عميق، وقد أبطل التقدم الزماني؛ لأن الزمان ممكن ومحدَث، وكل ما وجد بعد العدم وعدم بعد الوجود فلا

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة: ٨٨، والاقتصاد في الاعتقاد: ٥٣.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٩٦، وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد: ٥٥.

شك أنه ممكن محدَث، وإذا كان جميع أجزاء الزمان ممكناً محدَثاً ـ والكل متقوم بالأجزاء ـ فالمفتقر إلى الممكن المحدَث أولى بالإمكان والحدوث[1].

وقد نبه الرازي على أن كون الباري ـ سبحانه وتعالى ـ أزلياً أبدياً لا يوجب القول بوجود زمان أزلي، وذلك لأن: «كون الشيء دائم الوجود في ذاته إما أن يتوقف على حصوله في زمان أو لا يتوقف عليه، فإن لم يتوقف عليه فهو المقصود، لأن على هذا التقدير يكون تعالى أزلياً أبدياً من غير حاجة إلى القول بوجود زمان آخر، وأما إن توقف عليه فنقول: ذلك الزمان إما أن يكون أزلياً أو لا يكون، فإن كان ذلك الزمان أزلياً، فالتقدير هو أن كونه أزلياً لا يتقرر إلا بسبب زمان آخر، فحينئذٍ يلزم افتقار الزمان إلى زمان آخر فيلزم التسلسل، وأما إن قلنا: إن ذلك الزمان ليس أزلياً فحينئذٍ قد كان الله أزلياً موجوداً قبل ذلك الزمان، وذلك يدل على أن الدوام لا يفتقر إلى وجود زمان آخر، وهو المطلوب، فثبت أن كونه تعالى أزلياً لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزلياً»[2].

وقد توسع الرازي في الحديث عن حدوث العالَم في مواضع متعددة في تفسيره، فقدم عدة أدلة في إثبات ذلك، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]. وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. ذكر أن الخلق هو التقدير، وذلك التقدير يحتمل وجوهاً كثيرة تدل على افتقار

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٢١١، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١٠/٤٣٨.

(٢) المصدر السابق: ١ / ١٣٤.

الخلق إلى الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ، فمن هذه الوجوه:

أولاً: أن تقدير ذوات الأشياء بمقادير معينة، جائز أن يكون أنقص أو أزيد من المقدار المعين، فاختصاص كل واحد منهما بمقداره المعين لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص، وذلك يدل على افتقار خلقها إلى الفاعل المختار.

ثانياً: أن كون هذه الأجسام متحركة في الأزل محال؛ لأن الحركة انتقال من حال إلى حال، فالحركة يجب كونها مسبوقة بحالة أخرى، والأزل ينافي المسبوقية، فكان الجمع بين الحركة وبين الأزل محالاً.

قال الرازي: «وإذا ثبت هذا فنقول: هذه الأفلاك والكواكب إما أن يقال: إن ذواتها كانت معدومة في الأزل ثم وجدت، أو يقال: إنها وإن كانت موجودة لكنها كانت واقفة ساكنة في الأزل ثم ابتدأت بالحركة، وعلى التقديرين فتلك الحركات ابتدأت بالحدوث والوجود في وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده، وإذا كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الحركات بتلك الأوقات المعينة تقديراً وخلقاً، ولا يحصل ذلك الاختصاص إلا بتخصيص مخصص قادر ومختار»[1].

ثالثاً: أن الأفلاك والعناصر مركبة من الأجزاء الصغيرة، وواجب الوجود لا يكون أكثر من واحد، فهي ممكنة الوجود في ذواتها، فكل ما كان ممكناً لذاته فهو محتاج إلى المؤثر، والحاجة إلى المؤثر لا تكون في حال البقاء، وإلا لزم تكون الكائن، فتلك الحاجة لا تحصل إلا في زمان الحدوث، أو في زمان العدم، وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الأجزاء مُحْدَثة.

---

(١) مفاتيح الغيب: ١٤ / ١٠٢، و ١٧ / ١١.

رابعاً: أن هذه الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما محدثان، وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث، فهذه الأجسام محدثة.

خامساً: أن الأجسام متماثلة، فاختصاص بعضها بالصفات التي لأجلها كانت سموات وكواكب، وبعضها الآخر بالصفات التي لأجلها كانت أرضاً أو ماء أو هواء أو ناراً، لا بد وأن يكون أمراً جائزاً، وذلك لا يحصل إلا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص، وهو المطلوب[1].

وقد رأى في سؤال الناس عن الجبال في قوله تعالى: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا﴾ [طه: ١٠٥]. سؤالاً عن قدمها، فقال: «سؤال إما عن قدمها، أو عن وجوب بقائها، وهذه المسألة من أمهات مسائل أصول الدين، فلا جرم أمر الله تعالى محمداً ﷺ أن يجيب بلفظ الفاء المفيد للتعقيب، كأنه سبحانه قال: يا محمد أجب عن هذا السؤال في الحال ولا تقتصر، فإن الشك فيه كفر، ولا تُمْهِلْ هذا الأمر؛ لئلا يقعوا في الشك والشبهة، ثم كيفية الجواب أنه قال: ﴿فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا﴾ ولا شك أن النسف ممكن؛ لأنه ممكن في حق كل جزء من أجزاء الجبل، والحس يدل عليه، فوجب أن يكون ممكناً في حق كل الجبل، وذلك يدل على أنه ليس بقديم، ولا واجب الوجود؛ لأن القديم لا يجوز عليه التغير والنسف»[2].

وعقب الآلوسي على هذا التفسير فقال: «واعتُرِض بأن عدم جواز التغير والنسف إنما يُسَلَّم في حق القديم بالذات، ولم يذهب أحد من السائلين إلى كون الجبال قديمة كذلك، وأما القديم بالزمان فلا يمتنع عليه

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٢ / ١٥٧، و ١٤ / ١٠٣. وانظر كتابه: أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٢٦٣، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٤ / ٣٨٩.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٢ / ٣٥.

لذاته ذلك، بل إذا امتنع فإنما يمتنع لأمر آخر، على أن في كون الجبال قديمة بالزمان عند السائلين وكذا غيرهم من الفلاسفة نظراً، بل الظاهر أن الفلاسفة قائلون بحدوثها الزماني، وإن لم يعلموا مبدأً معيناً لحدوثها، فتأمل»(١). والمبدأ هنا بمعنى البَدْء، وليست بمعنى العلة؛ لأنهم يعلمون أن الله تعالى هو علة وجود العالَم.

ويلاحظ مما سبق أن أدلة الرازي في إثبات حدوث العالَم تركزت على إثبات حدوث الأجسام، والفلاسفة الذين سبق ذكرهم لا ينازعون في أن الأجسام حادثة وليست قديمة، فليس هذا هو مناط الخلاف بينهم وبين جمهور المسلمين، وإنما مناط الخلاف بينهم كما حققه ابن رشد هو قدم الزمان، فكان عليه أن يثبت لنا حدوث الزمان لا حدوث الأجرام. ولكن لعله نظر إلى أن الزمان لا ينفك عن المكان والجرم، كما قال الكندي من قبل، فلما أثبتَ أن الجرم حادث، فيلزم عنده بالضرورة أن يكون الزمان حادثاً أيضاً، وفيما يلي سيثبت لنا حدوث الزمان خاصة.

وقد تناول ذلك عندما أثار سؤالاً مهماً حول خَلْق السموات والأرض في ستة أيام، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [يونس: ٣]. فلقائل أن يقول: هذا يقتضي حصول مدة قبل خلق العالَم، يحصل فيها حدوث العالَم، وذلك يوجب قدم المدة.

وأجاب على هذا قائلاً: «إن تلك المدة غير موجودة، بل هي مفروضة موهومة، والدليل عليه أن تلك المدة المعينة حادثة، وحدوثها لا يحتاج إلى مدة أخرى، وإلا لزم إثبات أزمنة لا نهاية لها، وذلك محال، فكل ما يقولون في حدوث المدة فنحن نقوله في حدوث العالَم»(٢).

---

(١) روح المعاني: ٨ / ٥٧١.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٧ / ١٣.

ثم فسَّر الأيام الستة مرة بأنها مقدار ستة أيام[١]، ومرة ثانية فسَّرها بأطوار ستة، فقال: «قوله﴿سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ إشارة إلى ستة أحوال في نظر الناظرين، وذلك لأن السموات والأرض وما بينهما ثلاثة أشياء، ولكل واحد منها ذات وصفة، فنظراً إلى خلقه ذات السموات حالة، ونظراً إلى خلقه صفاتها حالة أخرى، ونظراً إلى ذات الأرض وإلى صفاتها كذلك، ونظراً إلى ذوات ما بينهما وإلى صفاتها كذلك، فهي ستة أشياء على ستة أحوال، وإنما ذكر الأيام لأن الإنسان إذا نظر إلى الخَلْق رآه فعلاً، والفعل ظرفه الزمان، والأيام أشهر الأزمنة، وإلا فقبل السموات لم يكن ليل ولا نهار»[٢].

وذكر عن بعض العلماء أن الحكمة من خلق السموات والأرض في ستة أيام «أن الشيء إذا أُحْدِث دفعة واحدة ثم انقطع طريق الإحداث، فلعله يخطر ببال بعضهم أن ذلك إنما وقع على سبيل الاتفاق، أما إذا حدثت الأشياء على التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة، كان ذلك أقوى في الدلالة على كونها واقعة بإحداث مُحْدِث قديم حكيم، وقادر عليم رحيم»[٣].

وكذلك ذهب بعض المفسِّرين إلى أن الأيام الستة هي ستة أوقات، أو في مقدار ستة أيام، لأن اليوم هو زمان طلوع الشمس إلى غروبها، ولم يكن حينئذ، قالوا: وفي خلق الأشياء خَلْقاً متدرجاً، مع القدرة على إيجادها دفعة، دليل للاختيار، واعتبار للنظار، وحث على التأني في الأمور[٤]. وقال

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١٤ / ١٠٦.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٥ / ١٦٩.

(٣) المصدر السابق: ١٤ / ١٠٥، وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥ / ٩٥، والألوسي: روح المعاني: ٤ / ٣٧٤.

(٤) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥ / ٩٦، والبيضاوي: أنوار =

النيسابوري أيضاً: «يمكن أن تحمل الأيام الستة على الأطوار الستة التي للأجسام: الهيولى، والصورة، والجسم البسيط، ثم المركب المعدني، والنباتي، والحيواني، والله تعالى أعلم بمراده»[1].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠]. ذكر أن الرتق إشارة إلى العدم، والفتق إشارة إلى الوجود، ثم قال: «وتقريره بحسب اللفظ أن الأجسام إذا كانت مرتتقة لا يكون لبعضها تميز عن البعض، وإذا كانت متفتقة تميز بعضها عن البعض، وإذا عرفت هذا فنقول: إن العدم نفي محض، فليس فيه ذوات متميزة واعية متباينة، فصح تسمية المعدوم بالرتق، من حيث إنه ليس امتيازاً أو بوجه ما[2]، وإذا وجدت فقد تميز كل واحد من الجواهر عن غيره، وكل واحد من الصفات عن غيرها، فصح تسمية الوجود بالفتق من هذا الوجه، وبهذا التأويل سمى الله تعالى خلق النور في وسط الظلمة بالفلق، فقال: ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ﴾[3]. بل سمى الإيجاد والتكوين بالفلق فقال: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ [الفلق: ١]. فكذا لا يبعد أن يريد بالفتق بعد الرتق، الوجود بعد العدم»[4].

= التنزيل وأسرار التأويل: ٢ / ٢٨٤، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٣ / ٢٣٢.

(١) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥ / ٩٦.

(٢) هكذا وجدتها في الطبعة التي اعتمدت عليها، ولعلها ولو بوجه ما، فذلك أنسب لسياق الكلام.

(٣) سورة الأنعام: الآية: ٩٦. والآية ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾.

(٤) أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٢٢٥. وراجع: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٦٣. فقد ذكر =

وقد فسّر كلمة ﴿ٱلْفَلَقِ﴾ تفسيراً فلسفياً، فرأى أن الفلق عبارة عن كل ما يفلقه الله تعالى كالأرض عن النبات، والسحاب عن الأمطار، والأرحام عن الأولاد، والبيض عن الفرخ إلخ، بل العدم كأنه ظلمة والنور كأنه الوجود، وثبت أنه كان الله في الأزل ولم يكن معه شيء ألبتة، فكأنه ـ سبحانه وتعالى ـ هو الذي فلق بحار ظلمات العدم بأنوار الإيجاد والتكوين والإبداع، فهذا هو المراد من الفلق، قال: وهذا التأويل أقرب من وجوه:

أحدها: أن الموجود إما الخالق وإما الخَلْق، فإذا فسرنا الفلق بهذا التفسير، صار كأنه قال: قل أعوذ برب جميع الممكنات، ومكون كل المحدثات والمبدعات. فيكون التعظيم فيه أعظم من اختصار معنى الفلق على الصبح، فيكون الصبح أحد الأمور الداخلة في هذا المعنى، كما رأى أكثر المفسّرين[1].

وثانيها: أن كل موجود إما واجب لذاته أو ممكن لذاته، والممكن لذاته يكون موجوداً بغيره، معدوماً في حد ذاته، فإذن: كل ممكن فلا بد له من مؤثر يؤثر فيه حال حدوثه، ويبقيه حال بقائه، فكأن الله تعالى يقول: إنك لست محتاجاً إليّ حال الحدوث فقط، بل في حال الحدوث وحال البقاء معاً، في الذات وفي جميع الصفات، فقوله: ﴿بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ يدل على احتياج كل ما عداه إليه، في حالتي الحدوث والبقاء، في الماهية والوجود، بحسب الذوات والصفات.

وثالثها: أن التصوير والتكوين في الظلمة أصعب منه في النور،

= هذا الرأي عن أبي مسلم الأصفهاني، وكذلك النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٨ / ٢٧، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١٤ / ٢٨٠.

(١) انظر مثلاً: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣٠ / ٣٥٠، والسيوطي: الدر المنثور: ٨ / ٦٨٨.

فكأن الله تعالى يقول: أنا الذي أفعل ما أفعله قبل طلوع الأنوار وظهور الأضواء، ومثل ذلك مما لا يتأتى إلا بالعلم التام والحكمة البالغة[١].

وتبع الرازي في هذا التفسير كلٌّ من البيضاوي[٢]، والآلوسي، ويظهر في هذا التفسير أثر ابن سينا، وقد صرَّح الألوسي بنسبة هذا التفسير إليه[٣] فقال: «وقال الرئيس ابن سينا بعد أن حمل الفلق على ظلمة العدم المفلوقة بنور الوجود، إن في ذكر الرب سراً لطيفاً من حقائق العلم، وذلك أن المربوب لا يستغني في شيء من حالاته عن الرب، كما يشاهد في الطفل مادام مربوباً، ولما كانت الماهيات الممكنة غير مستغنية عن إفاضة المبدأ الأول، لا جرم ذكر لفظ الرب للإشارة إلى ذلك»[٤].

فالرازي يريد بهذا القول أن يثبت أن العالَم خُلِق من العدم، من غير سبق مادة ولا مثال؛ لأن كل مادة ومثال فهو فعله، وأن كل ما عداه فهو ممكن، وكل ممكن فهو فعله، فلو افتقرت فاعليته إلى مادة ومثال لزم التسلسل، وهو محال. قال: وكذلك فإن فعله ـ سبحانه وتعالى ـ غير موقوف على زمان ومكان؛ لأن كل زمان مركب من أجزاء منقضية، فيكون ممكناً، وكل مكان ممكن مركب من أفراد الأحياز، فيكون كل واحد منهما ممكناً ومحدثاً، فلو افتقرت فاعليته إلى زمان وإلى مكان، لافتقرت فاعلية الزمان والمكان إلى زمان ومكان، فيلزم التسلسل، وذلك محال[٥].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٢ / ١٩١.

(٢) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٥٥٢.

(٣) راجع: ابن سينا: تفسير سورة الفلق(ضمن كتاب الدكتور حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا): ١١٦.

(٤) روح المعاني: ١٥ / ٥١٨. هكذا نص الألوسي، وهو قريب من نص ابن سينا وليس حرفياً عنه. راجع النص عند ابن سينا في تفسير سورة الفلق المشار إليها في الهامش السابق.

(٥) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٢٠٦.

وتحدث ابن عاشور عن معنى الرتق والفتق، فذكر عدة احتمالات، فيحتمل أن يراد بالرتق العدم، وبالفتق الإيجاد. ويحتمل أن يراد بالرتق الظلمة، وبالفتق النور، فالموجودات وجدت في ظلمة، ثم أفاض الله عليها النور. ويحتمل أن يراد بالرتق اتحاد الموجودات حين كانت مادة واحدة أو كانت أثيراً أو عَمَاء، فكانت جنساً عالياً متحداً، وهو حينئذ كلي انحصر في فرد، ثم خلق الله من ذلك الجنس أبعاضاً، وجعل لكل بعض مميزات ذاتية، فصيَّر كل متميز بحقيقة جنساً فصارتْ أجناساً، ثم خلق في الأجناس مميزات بالعوارض لحقائقها فصارت أنواعاً، وهذا الاحتمال أسعد بطريقة الحكماء. والظاهر أن الآية تشمل جميع ما يتحقق فيه معاني الرتق والفتق؛ إذ لا مانع من اعتبار معنى عام يجمعها جميعاً، فتكون الآية قد اشتملت على عبرة تعم كل الناس، وكل عبرة خاصة بأهل النظر والعلم، فتكون من معجزات القرآن العلمية[1].

ويبدو أن الآلوسي لم يقبل تفسير الرتق والفتق بالعدم والوجود على عمومه، فلعل ذلك التفسير كان يخص السموات والأرض، لأن ظاهر هذا التفسير ينفي تمايز المعدومات، والآلوسي لا يقول بذلك، حيث قال: «إن المعدوم الممكن متميز في نفس الأمر؛ لأنه متصور، ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره، وإلا لم يكن بكونه متصوراً أولى من غيره، ولأن بعض المعدومات قد يكون مراداً دون بعض، ولولا التمييز بينها لما عقل ذلك؛ إذ القصد إلى إيجاد غير المتعين ممتنع؛ لأن ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد إليه عن القصد إلى غيره، وقد يقال على هذا يكفي في تلك الإرادة عدم تمايز السماوات والأرض في حالة العدم نظرا إلى الخارج المشاهد،

---

(١) انظر: التحرير والتنوير: ١٧ / ٥٣.

وأياً ما كان فمعنى الآية ألم يعلموا أن السموات والأرض كانتا معدومتين فأوجدناهما، ومعنى علمهم بذلك تمكنهم من العلم به بأدنى نظر؛ لأنهما ممكنان، والممكن باعتبار ذاته وحدها يكون معدوماً، واتصافه بالوجود لا يكون إلا من واجب الوجود»[١].

وذكر عن ابن سينا كلاماً قريباً من هذا المعنى، فقال: «قال ابن سينا في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء: سائر الأشياء غير واجب الوجود لا تستحق الوجود، بل هي في أنفسها ومع قطع إضافتها إلى الواجب تستحق العدم، ولا يعقل أن يكون وجود السموات والأرض مع إمكانهما الضروري عن غير علة»[٢].

وهذا موافق لمذهب الآلوسي في شأن الماهيات، وقد سبق بيان رأيه في مبحث الوجود والماهية في الباب الأول، فقد رأى أن الماهيات غير مجعولة، بحجة أن المعدوم الممكن ثابت يُتصور ويُراد بعضه دون بعض، وكل ما هو كذلك فهو متميز في نفسه[٣]. ويلزم من هذا الرأي القول بقدم العالَم، إلا أن الآلوسي لا يقول بذلك بصريح العبارة، فيرى أن العالَم حادث حدوثاً زمانياً بإجماع المسلمين[٤].

وجدير بالذكر أن نقف عند رأي ابن تيمية، حيث أشار إلى هذه المسألة في التفسير الذي جُمِع له، وقد توسع فيها في كتبه الأخرى، فرأى

---

(١) روح المعاني: ٩ / ٣٣.

(٢) المصدر السابق: ٩ / ٣٤. هذا نص الآلوسي، وأما نص ابن سينا فهو «وسائر الأشياء فإن ماهياتها كما علمت لا تستحق الوجود، بل هي في أنفسها وقطع إضافتها إلى واجب الوجود تستحق العدم». الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٣٥٦.

(٣) انظر: روح المعاني: ١ / ١٨١. وراجع مبحث الوجود والماهية في الباب الأول.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٨ / ١٤٩.

أن المنقول عن أساطين الفلاسفة القدماء من قول بحدوث العالَم، لا يخالف ما أخبرت به الأنبياء من خلق هذا العالَم من مادة، بل المنقول عنهم أن هذا العالَم مُحْدَث كائن بعد أن لم يكن، وأما قولهم في تلك المادة هل هي قديمة الأعيان أو مُحْدَثة بعد أن لم تكن، أو مُحْدَثة من مادة أخرى بعد مادة؟ فإن النقول عنهم في هذا الباب قد تضطرب، وخاصة أن كتبهم عُرِّبت ونُقِلت من لسان إلى لسان، وقد يدخل من الغلط والكذب في مثل ذلك ما لا يُعْلَم حقيقته، ولكن ما تواطأت به النقول عنهم يبقى مثل المتواتر، لكن الذي لا ريب فيه أن رأي أرسطو وأتباعه مخالف لصريح المعقول ولصحيح المنقول[1]. فابن تيمية يميِّز هنا بين ما قاله الفلاسفة قبل أرسطو وما قاله أرسطو نفسه وأتباعه من فلاسفة الإسلام، فالأولون كان رأيهم أن العالَم مُحْدَث كائن بعد أن لم يكن، والآخرون رأوا أن العالَم بأسره قديم.

وقد انتقد ابن تيمية رأي أرسطو وأتباعه في مواضع كثيرة من كتبه، كما انتقد رأي المتكلمين الذين يرون أن سلسلة الحوادث متناهية، فانتقد هؤلاء وأولئك، فذكر أن المتكلمين لما ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالَم، استطال عليهم الفلاسفة لما رأوهم قد سلكوا تلك الطريقة - يعني دليل التناهي وغيره من أدلة المتكلمين في إثبات تناهي الحوادث - التي هي فاسدة عند أئمة الشرع والعقل، فظن هؤلاء الفلاسفة الملاحدة أنهم إذا أبطلوا قول هؤلاء بامتناع حوادث لا أول لها، وأقاموا الدليل على دوام الفعل، لزم من ذلك قدم هذا العالَم، ومخالفة نصوص الأنبياء، وهذا جهل عظيم، فإنه ليس للفلاسفة ولا لغيرهم دليل واحد عقلي صحيح يخالف شيئاً من نصوص الأنبياء في مسألة حدوث العالم وقدمه، وجميع ما ذكروه ليس فيه ما يدل

---

(١) انظر: دقائق التفسير: ٣ / ٢٢٩.

على قدم شيء بعينه من العالم أصلاً، **وإنما غايتهم أن يدلوا على قدم نوع الفعل، وأن الفاعل لم يزل فاعلاً، وأن الحوادث لا أول لها**، ونحو ذلك مما لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم، وهذا لا يخالف شيئاً من نصوص الأنبياء، بل يوافقها[1].

وهذا يعني أن ابن تيمية يقول: إن العالَم قديم بنوعه لا بأفراده، وقد أكّد هذا بقوله: «وإن كان أفعاله دائمة شيئاً بعد شيء، ليس فيها واحد قديم، وكذلك مفعولاته بطريق الأولى، فإن المفعول تابع للفعل، فلا يكون في أفعاله ولا في مفعولاته شيء قديم، وإن كانت دائمة لم تزل، فإن دوام النوع وقدمه ليس مستلزماً قدم شيء من الأعيان، بل ذلك مناقض لقدم شيء منها؛ إذ لو كان فيها واحد قديم لكان ذلك الفعل المعين هو القديم، ولم تكن الأفعال المتوالية هي القديمة، والشيء الذي من شأنه أن يكون متوالياً متعاقباً، كالحركة والصوت، يمتنع قدم شيء من أجزائه، ودوام شيء من أجزائه وبقاء شيء من أجزائه»[2].

وقد رأى أن القائلين بقدم العالَم اشتبه عليهم نوع التأثير بعين التأثير، فلما رأوا أن الذات تستلزم كونه مؤثراً لامتناع حدوث ذلك بلا مؤثر، لم يميزوا بين النوع والعين، فظنوا أن هذا يقتضي قدم الأفلاك أو غيرها من أعيان العالَم، وهذا خطأ قطعاً، فإن الذات تستلزم نوع التأثير لا عينه، فإذا قُدِّر أنها لم تزل فاعلة لشيء بعد شيء، لم يكن شيء من مفعولاتها قديماً، بل كل ما سواها حادث كائن بعد أن لم يكن، وإن كان **فعلها** من لوازم ذاتها، فالذي هو من لوازم ذاته نوع الفعل، لا فعل معين ولا مفعول معين،

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٨ / ٢٧٩.

(٢) انظر: الصفدية: ١ / ٢٨١.

فلا يكون في العالَم شيء قديم، وحينئذ لا يكون في الأزل مؤثراً تاماً في شيء من العالَم، ولكن لم يزل مؤثراً تاماً في شيء بعد شيء[١].

وردَّ على مَنْ يرى أن نوع الفعل يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم. فقال: «من أين لك هذا وليس في الكتاب والسنة ما يدل عليه ولا في المعقول ما يرشد إليه، وهذا يستلزم أن يصير الرب قادراً على نوع الفعل بعد أن لم يكن قادراً عليه، فإنه إن لم يزل قادراً أمكن وجود المقدور، فإن كان المقدور ممتنعاً، ثم صار ممكناً، صار الرب قادراً بعد أن لم يكن، وانتقل الفعل من الامتناع إلى الإمكان من غير حدوث شيء ولا تجدده، فإن الأزل ليس هو شيئاً معيناً، بل هو عبارة عن عدم الأولية كما أن الأبد عبارة عن عدم الآخرية، فما من وقت يقدر إلا والأزل قبله لا إلى غاية، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: (**أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء**)»[٢].

فخلاصة الأمر أن ابن تيمية يقول بقدم نوع العالَم، وأن الحوادث لا أول لها، فحدوث الأشياء ما زال متعاقباً منذ الأزل، وهذا يعني ـ فيما أفهمه ـ تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية، والتسلسل باطل باتفاق العلماء، ولهذا لا يمكن قبول هذا الرأي، وقد انتقده بعض العلماء وردوه[٣].

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٢ / ٩٦.

(٢) المصدر السابق: ١ / ٦٥. والحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة: كتاب الذكر والتوبة والدعاء والاستغفار: باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع.

(٣) انظر: السبكي: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل: ٨٣. ويعني بابن زفيل: ابن القيم الذي وافق شيخه في مسألة قدم النوع: مكتبة زهران بالقاهرة: د/ط: د/ت. =

وقد رأى الشيرازي أن الله تعالى كان ولا مكان ولا زمان[1]. وهذا يقتضي أن العالَم حادث، ورأى أن أساطين الحكماء المعتبرين كلهم قائلون بما قال به الأنبياء عليهم السلام وأتباعهم، من حدوث العالَم بجميع جواهره وأعراضه وأفلاكه وأملاكه وبسائطه[2]. وقد عرفنا كيف فهم الفارابي وإخوان الصفا قول الفلاسفة: إن العالَم قديم.

ولكنّ للشيرازي أقوال أخرى قد تهدم ما قاله آنفاً، وتلزمه القول بقدم العالَم، فمن ذلك قوله: إن لكل حقيقة نوعية ـ كالإنسان والحيوان والنبات والأرض والماء والهواء ـ جوهراً عقلياً، عاقلاً لذاته ومعقولاً لذاته، موجوداً في العالَم الإلهي، هي كمالها وغايتها، وهي حقائق متأصلة، نسبتها إلى هذه الصور الحسية نسبة الأصل إلى المثال والشخص إلى الظل، وهي موجودة أزلاً، وليست من جملة العالَم لتتصف بالحدوث والتجدد والزوال، ومن البراهين على وجود تلك المثل أو الصور أن كل موجود سافل إذا تصور الوجود العالي فلا محالة يطلبه ويشتاقه طبعاً جبلياً، ولو لم يكن لهذا الطلب والشوق غاية حقيقية لكان ارتكازه في الجبلية عبثاً معطلاً، والله بريء عن فعل العبث[3]. وهذا الرأي مشابه إلى حدٍّ كبير لما ذكره أفلاطون عن عالَم المثل[4].

= والشيخ زاهد الكوثري: حاشيته على السيف الصقيل: ٨٣، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي: ١٦٨. دار الفكر بدمشق: ط٢ / ١٤١٧هـ. / ١٩٩٦م.

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ١٧٥.

(٢) انظر: الأسفار الأربعة: ٧ / ٢٨٣.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ٤٠٨ ـ ٤١٣ ـ ٥ / ٢٨٤.

(٤) انظر: محاورات أفلاطون(محاورة فيدون): ١٨٨ ـ ١٩٥.

واستدل على ذلك بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥]. فالأمر هو وجود الأشياء في أنفسها، وتدبير الله تعالى للوجود هو إفاضته بالفيض الإيجادي، وقوله: ﴿مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ إشارة إلى الموجودات الواقعة في سلسلة البُدُوّ[١].

فهذا الكلام يلزم منه القول بقدم العالَم، حيث اعتبر الجواهر العقلية الموجودة في العالَم الإلهي موجودة أزلاً، وليست من جملة هذا العالَم لتتصف بالحدوث والتجدد والزوال. والذي يؤكد هذا قوله بسلسلة الموجودات التي يظهر فيها أثر نظرية الفيض، وكذلك كلامه عن الماهيات أو الأعيان الثابتة، فهذه ثابتة أزلاً، فإذا أرادت الظهور والوجود استأذنت الباري ـ عز وجل ـ فأذن لها، وعلى هذا المعنى فسَّر قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ حيث رأى أن «كن» ليس أمر قهر وقسر، وإنما هو أمر إذن، فكأن العبد قال لربه: ائذن لي أن أدخل في عالمك وهو الوجود، فقال الله تعالى: «كن» أي: أدخل حضرتي فقد أذنت لك، كما حكى الله تعالى عن عيسى ـ عليه السلام ـ : ﴿أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩]. فلولا سبق السؤال الوجودي عن الطائر أن يكون لم يُسَمّ ذلك إذناً. ثم قال: فإن قيل: أين للمعدوم لسان يسأل بها؟ قلنا: ذلك بعد ثبوت أعيانهم[٢].

وقد سبق أن عرفنا رأي بعض المفسّرين في الماهيات، فقد ذهب كلٌّ

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٥٢.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٤١٥.

من الشيرازي[١]، والآلوسي[٢]، والطباطبائي[٣]، إلى أن الماهيات غير مجعولة، ولا يمكن أن تكون أثراً للجاعل، ذلك أن أثر الجاعل إنما يكون في الوجودات الخاصة في الخارج، وليس في الماهيات؛ لأن الماهيات من حيث هي ـ مع قطع النظر عن الوجود ـ غير موجودة ولا معدومة[٤]. هذا فيما يخص الشيرازي، وأما الآلوسي فقد ذكر أن للفلاسفة في هذه المسألة ثلاثة آراء:

الأول: أن جماعة من الأوائل الذين صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالَم: مباديها، وبسائطها، ومركباتها.

الثاني: أن طائفة صاروا إلى قدم مباديها: العقل، والنفس، والمفارقات، والبسائط، دون المتوسطات والمركبات، فإن المبادي عندهم فوق الدهر والزمان، فلا يتحقق فيها حدوث زماني، بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان، ومنعوا كون الحركات سرمدية.

الثالث: وهو مذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته أن العالَم قديم، وأن الحركات الدورية سرمدية، وهذا بناء على المشهور عنه، وإلا فقد ذُكِرَ في الأسفار[٥] أن أساطين الحكمة المعتبرين كلهم قائلون بما قال به الأنبياء عليهم السلام وأتباعهم، من حدوث العالَم بجميع جواهره وأعراضه وأفلاكه وأملاكه وبسائطه[٦].

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١ / ٦٤.

(٢) انظر: روح المعاني: ١ / ١٨١.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٣ / ١٧٢.

(٤) تقدم تفصيل هذه المسألة في مبحث الوجود والماهية في الباب الأول.

(٥) انظر: الشيرازي: الأسفار الأربعة: ٧ / ٢٨٣.

(٦) انظر: روح المعاني: ٩ / ٣٤.

ثم قال: «والفلاسفة على المشهور يزعمون أن من العالَم ما هو قديم بالشخص، وما هو قديم بالنوع، مع قولهم بالحدوث الذاتي، ولا يدثر عندهم، وذهب الملا صدر الدين الشيرازي أنهم لا يقولون إلا بقدم العقول المجردة دون عالم الأجسام مطلقاً، بل هم قائلون بحدوثها ودثورها، وأطال الكلام على ذلك في الأسفار، وأتى بنصوص أجلتهم، كأرسطو وغيره»[(١)].

ويبدو أن الآلوسي لا يوافق الشيرازي فيما ذكره، ورأى أن التزام التوفيق بين ما يقوله المسلمون في أمر العالَم بأسره، وما يقوله الفلاسفة في ذلك، كالتزام الجمع بين الحركة والسكون؛ لأن أغلب ما جاء به الفلاسفة جهل وسفه، وقد ضل بكلامهم كثير من الناس، ثم بيَّن أن ما ذكره عنهم إنما هو للضرورة[(٢)].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١]. ذكر عن بعض المتصوفة أن هل للاستفهام الإنكاري، فهو في معنى النفي، أي: ما أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً، قال: «وظاهره القول بقدم الإنسان في الزمان، على معنى أنه لم يكن زمان إلا وفيه إنسان، وهو القدم النوعي، كما قال به من قال من الفلاسفة، وهو كفر بالإجماع»[(٣)]. ثم ذكر توجيه قولهم ومقصدهم من ذلك فقال: «ووجه بأنهم عنوا شيئية الثبوت لقدم الإنسان عندهم بذلك الاعتبار، دون شيئية الوجود، ضرورة أنه بالنسبة إليها حادث زماناً»[(٤)].

ورأى في كلام ابن عربي ما يرشد إلى هذا التوجيه فقال الآلوسي نقلاً

(١) المصدر السابق: ١٣ / ٢١٠.

(٢) انظر: روح المعاني: ٩ / ٩٦.

(٣) انظر: روح المعاني: ١٥ / ١٦٨.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١٥ / ١٦٨.

عن الفتوحات المكية: «لو لم يكن في العالَم من هو على صورة الحق ما حصل المقصود من العلم بالحق، أعني العلم الحادث في قوله سبحانه (**كنت كنزاً لم أُعْرَف، فأحببت أن أُعْرَف، فخلقت الخلق، وتعرفت إليهم فعرفوني**) فجعل نفسه كنزاً، والكنز لا يكون إلا مكتنزاً في شيء، فلم يكن كنز الحق نفسه إلا في صورة الإنسان الكامل، في شيئية ثبوته، هناك كان الحق مكنوزاً، فلما ألبس الحق الإنسان ثوب الوجود ظهر الكنز بظهوره، فعرفه الإنسان الكامل بوجوده، وعلم أنه كان مكنوزاً فيه، في شيئية ثبوته، وهو لا يشعر به»[1].

ثم عقب قائلاً: «ولا يخفى أن الأشياء كلها في شيئية الثبوت قديمة، لا الإنسان وحدهوالكلام في هذا المقام طويل، ولا يسعنا أن نطيل، بيد أنا نقول كون **هل** هنا للإنكار منكر، وإن دعوى صحة ذلك لإحدى الكبر، والذي فهمه أجلة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم من الآية الإخبار الإيجابي»[2]. يعني أنه قد مضى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً، **فهل** هنا بمعنى قد[3].

والذي يهمنا من هذا كله قول الآلوسي: «**ولا يخفى أن الأشياء كلها في شيئية الثبوت قديمة، لا الإنسان وحده**». لنؤكد مذهبه في الماهيات أو الأعيان الثابتة، فهو يراها قديمة وغير مجعولة، كما هو مذهب ابن عربي في ذلك.

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١٥ / ١٦٨، وراجع: ابن عربي: الفتوحات المكية: الباب رقم: ٣٥٨، مجلد٣ / ٢٦٠.

(٢) انظر: روح المعاني: ١٥ / ١٦٨.

(٣) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٤ / ٦٥٣، والرازي: مفاتيح الغيب: ٣٠ / ٢٣٥، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٩ / ١١٨.

وأما الشيخ طنطاوي جوهري فقد رأى أن العالَم قديم، فليس هناك بدء ولا نهاية، ، ذلك أن الفضاء لا حدَّ له، إذ من المستحيل تصور حدود تحده، والزمان كالفضاء، فهو لفظة معبرة بنفسها غنية عن التحديد، وهو وحدة ثابتة، وبالتالي لا بدء ولا نهاية. ثم إذا لاحظنا من جهة أخرى عدم تناهي القدرة الإلهية، حكمنا ضرورة بوجوب أزلية الكون، وبما أن الله أزلي سرمدي، اقتضى أن يكون عمله أزلياً سرمدياً، أي: لا بدء له ولا نهاية(١).

وأما الطباطبائي فعلى الرغم من قوله: إن الماهيات غير مجعولة، ولا يمكن أن تكون أثراً للجاعل، فقد رأى أن الله تعالى سابق بنفس ذاته المتعالية على كل شيء مفروض، ورأى أن الزمان مخلوق له متأخر عنه، فهو محيط بالأشياء على أي نحو فرضت، وكيفما تصورت(٢).

وفي ختام هذه المسألة أكرر ما قاله الرازي أن هذا المقام مقام مهيب غامض عميق، وإذا كان الأمر كذلك فلنقف عند حدِّ النصوص التي أكدت خالقية الباري ـ سبحانه وتعالى ـ لكل شيء، وأنه كان ولا شيء معه، ثم أوجد العالَم وأبدعه من غير مثال سابق. وبعد هذا الحديث عن حدوث العالَم وبطلان قدمه نختم الكلام بالحديث عن فناء العالَم، وذلك في المبحث التالي:

المبحث الرابع
فناء العالَم

يرى جمهور الفلاسفة أن الأجسام الفلكية لا تقبل الكون والفساد والتغيُّر والاستحالة والزيادة والنقصان، كما تقبلها الأجسام التي تحت فلك

---

(١) انظر: الجواهر في تفسير القرآن الكريم: ٢ / ١٨١.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٩ / ١٥٢.

القمر[١]، فكما أن هذه الأفلاك أزلية، فهي كذلك أبدية، قال ابن رشد: «لا يمكن أن يكون شيء أزلياً فيما مضى ويفسد في المستقبل، وبالعكس أعني: شيء كائن ويبقى أزلياً»[٢]. إذن: فالعالَم العلوي لا يفسد ولا يستحيل من مادة إلى مادة أخرى، وذلك بخلاف عالَم ما تحت فلك القمر، أو عالَم العناصر، فهذا العالَم كائن فاسد، يستحيل من مادة إلى أخرى، وهكذا دائماً.

وقد نقل الرازي بعض أقوالهم في هذه المسألة، فمن ذلك قوله: «قال الحكماء: عالَم العناصر عالَم الكون والفساد، وما فيه يتطرق إليه الفساد، فإن الماء يخرج عن كونه ماء ويفسد ويتكون منه هواء، وعالم السموات لا كون فيه ولا فساد، بل يوجد من عدم ولا يعدم، ولا يصير الْمَلَك تراباً، بخلاف الإنسان، فإنه يصير تراباً أو شيئاً آخر، وعلى هذا فالعالم العلوي ليس بفاسد، فهو صالح»[٣].

واستدل لهم بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [العنكبوت: ٩]. فقوله تعالى: ﴿لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ أي: في المجردين الذين لا فساد لهم[٤]. وكذلك استدل لهم بقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦]. فقال:

---

(١) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي (الدعاوى القلبية): ٨، وابن سينا: النجاة: ٢٣٦، وإخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٢ / ٤٠، وابن رشد: كتاب السماء والعالم: ١٢. ضمن رسائل ابن رشد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد: ط١ / ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م.

(٢) كتاب الكون والفساد: ٣٠.

(٣) مفاتيح الغيب: ٢٥ / ٣٨.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥ / ٣٨.

قالت الفلاسفة: الآية دالة على أن السماء لا تقبل الخرق، أي: الفساد والفناء. وكذلك قالوا في قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣]. ثم ردَّ عليهم بأن في هذا الاستدلال تعسفاً؛ لأن الإخبار عن عدم الشيء لا يدل على نفي إمكانه، وما ذكروه في الدلالة ليس بظاهر، بل وليس له دلالة خفية أيضاً، وأما دليلهم المعقول فأضعف وأسخف من تمسكهم بالمنقول[(١)].

وفي موضع آخر قال: «الفلاسفة ينكرون إمكان الخرق والالتئام على الأفلاك، ودليلنا على إمكان ذلك أن الأجسام متماثلة في كونها أجساماً، فوجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر، إنما قلنا: إنها متماثلة؛ لأنه يصح تقسيمها إلى السماوية والأرضية، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، فالعلويات والسفليات مشتركة في أنها أجسام، وإنما قلنا: إنه متى كان كذلك وجب أن يصح على العلويات ما يصح على السفليات؛ لأن المتماثلات حكمها واحد، فمتى يصح حكم على واحد منها، وجب أن يصح على الباقي»[(٢)].

ورأى النيسابوري أن دليل الرازي هذا غير مفيد ولا مقنع؛ لأن الخصم لو سلَّم الصحة، فله أن ينازع في الوقوع لمانع، كالصورة الفلكية وغيرها[(٣)]. وهذا لا يدل على موافقة النيسابوري للفلاسفة، بل أبطل زعمهم في أن الفلكيات لا تنخرق[(٤)]، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ۝٢ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝٣ وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ﴾ [الانفطار: ١ ـ ٤].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٨ / ١٥٥.

(٢) المصدر السابق: ٣١ / ٧٧.

(٣) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٣١٨.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١١ / ٣١٨.

وكذلك استدل الرازي بهذه الآيات في رده على الفلاسفة، فالمراد بهذه الآيات بيان تخريب العالَم وفناء الدنيا وانقطاع التكاليف[(١)].

ومن الآيات الكريمة التي ردَّ بها الرازي على الفلاسفة أيضاً، قوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القمر: ١]. فذكر أن المفسرين بأسرهم على أن المراد أن القمر انشق، ودلت الأخبار على حديث الانشقاق[(٢)]. وقال بعض المفسرين المراد سينشق، وهو بعيد ولا معنى له؛ لأن مَنْ منع ذلك وهو الفلسفي يمنعه في الماضي والمستقبل، ومَنْ يُجَوِّزُه لا حاجة به إلى التأويل، والقرآن أدل دليل وأقوى مثبت له، وإمكانه لا يُشَكُّ فيه، وقد أخبر عنه الصادق ﷺ، فيجب اعتقاد وقوعه، وحديث امتناع الخرق والالتئام حديث اللئام؛ لأنه إذا ثبت انشقاق القمر وهو جسم سماوي، ثبت جواز الخرق والتخريب على السموات بأسرها، وبان جواز خراب العالَم[(٣)]. ورأى أن وقوع تخريب السموات وعدمها، لا يعلم بالعقل إلا إمكانه، وأما وقوعه فلا يعلم إلا بالسمع؛ لأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قادر على إبقاء الحادث أبداً، والخلق دليل إمكان العدم؛ لأن المخلوق لم يجب له القدم فجاز عليه العدم، فإذا أخبر الصادق عن أمر له إمكان وجب على العاقل التصديق والإذعان[(٤)].

ورأى أبو حيان الأندلسي أن في تغيير الهلال بالنقص والنماء رداً على

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٣١ / ٧٨.

(٢) جاء في صحيح البخاري (عن عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قَالَ: انْشَقَّ الْقَمَرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ الله ﷺ شِقَّتَيْنِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اشْهَدُوا). كتاب المناقب: باب سؤال المشركين أن يريهم النبي آية فأراهم انشقاق القمر.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٢٩.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٢٥ / ١٠٠.

الفلاسفة في قولهم: إن الأجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغيير إلى أحوالها[(١)].

ومن الآيات الكريمة التي تشير إلى فناء العالَم وتبدله بعالَم آخر، لا يعلم حقيقته إلا الله ـ سبحانه وتعالى ـ، قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨]. وقوله: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤].

قال الآلوسي: وهذا خلاف ما شاع عن الفلاسفة[(٢)]. وذكر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]. أن هذا حكم شامل لجميع الأنفس، مجردة كانت أو بسيطة[(٣)]. وكأنه يرى أن فناء النفوس يعني أو يستلزم فناء العالَم، وقد أكد هذا المعنى ابن كثير من قبل، فرأى أن في هذه الآية إخباراً عاماً، يعم جميع الخليقة، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦ ـ ٢٧]. فينفرد ـ سبحانه وتعالى ـ بالديمومة والبقاء، فيكون آخراً كما كان أولاً[(٤)].

ورأى الشيخ محمد رشيد رضا أن الآيات المتعددة الواردة في خراب العالَم تدل على بطلان ما كان يقوله علماء اليونان ومقلدتهم من علماء العرب في الأفلاك والكواكب[(٥)].

ولكن ابن تيمية لا يرى فناء السموات والأرض بالكامل، بل سيكون

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٢ / ٧٠.

(٢) انظر: روح المعاني: ٩ / ٩٥.

(٣) انظر: روح المعاني: ٢ / ٣٦٤.

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم: ١ / ٤٣٥.

(٥) انظر: تفسير المنار: ١ / ٢١١.

أصلها باقياً، وتتحول من حال إلى حال آخر، قال: «فإن السموات وإن طويت وكانت كالمهل، واستحالت عن صورتها، فإن ذلك لا يوجب عدمها وفسادها، بل أصلها باق بتحويلها من حال إلى حال، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾. وإذا بدلت فإنه لا يزال سماء دائمة وأرض دائمة والله أعلم»[(١)].

وذكر جمهور المفسّرين أن التبديل يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون في الذات، كقولك بدلت الدراهم دنانير. والثاني: أن يكون في الصفات، كقولك بدلت القميص جبة، أي: نقلت العين من صفة إلى صفة أخرى[(٢)]. قال النيسابوري: «وهذا القول (يعني الثاني) يناسب مذهب الحكماء في أن الذوات لا يتطرق إليها العدم، وإنما تعدم صفاتها وأحوالها، نعم جوّزا انعدام الصور مع أنها جواهر عندهم»[(٣)]. ومذهب الحكماء هذا فيما يتعلق بعالَم العناصر(عالَم الكون والفساد)، وأما مذهبهم فيما يتعلق بالعالَم العلوي فقد تقدم أنهم لا يجوّزون عليه الاستحالة والتبدل.

ورأى الطباطبائي أن منشأ الاختلاف في هذا التفسير يرجع إلى اختلاف الروايات الواردة في تفسير الآية، مع أن الروايات لو صحت واتصلت كان اختلافها أقوى شاهد على أن ظاهرها غير مراد، وأن بياناتها

---

(١) دقائق التفسير: ٣ / ٢٥٨. وانظر: ابن القيم: مفتاح دار السعادة: ٢ / ٤١.

(٢) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٣ / ٢٤٩، والزمخشري: الكشاف: ٢ / ٥٤٤، والرازي: مفاتيح الغيب: ١٩ / ١٤٩، النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ٤٦٢، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ١٨١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩ / ٣٨٢، والآلوسي: روح المعاني: ٧ / ٢٣٩، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٣ / ٢٥٢.

(٣) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ٤٦٣.

واقعة موقع التمثيل للتقريب. والتدبر الكافي في الآيات التي تحوم حول تبديل الأرض والسماء يفيد أن أمر التبديل أعظم مما تتصوره من ظاهر الروايات، فالآيات تنبىء عن نظام غير هذا النظام الذي نعهده(١).

ورأى ابن عاشور أن طي السماء يعني تغيير أجرامها من موقع إلى موقع، وهذا مظهر من مظاهر انقراض النظام الحالي، وهو انقراض له أحوال كثيرة وصف بعضها في سور من القرآن، وليس في الآية دليل على اضمحلال السماوات، بل على اختلال نظامها، ومسألة دثور السماوات واضمحلالها فرضها الحكماء المتقدمون، ومنهم أفلاطون(٢).

وقد خالف الشيرازي الفلاسفةَ والمفسِّرين كليهما، حيث رأى أن أعيان الأفلاك، وطبائع الصور، متحولة متبدلة، فهي أبداً في السيلان والزوال والتجدد والحركة الذاتية، لا بمجرد الصفات والأعراض فقط، كما زعمه المحجوبون من أهل النظر. ودليله البرهاني على ذلك أن الطبيعة السارية في أجسام هذا العالَم هي حقيقة سيالة متجددة الذات غير قارة بحسب الجواهر(٣).

ويعني بالحركة الذاتية حركة الجوهر، والقول بحركة الجوهر خطوة فلسفية جديدة ـ كما ذكر أستاذنا الدكتور حسن الشافعي ـ حيث أضافت عنصر الحركة في جوهر الشيء أو كيان نفسه، فيعتريه التغير، وبذلك أدخل عنصر الحركة في صميم الوجود وبنيته الأساسية، لا كما كان يعتقد الفلاسفة من قبل، حيث رأوا أن الحركة إما أن تكون في الكم أو في الكيف أو في الأين أو في الوضع(٤).

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ١٢ / ٨٧.

(٢) انظر: التحرير والتنوير: ١٧ / ١٥٩.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ١٧، و ٣٨٢.

(٤) انظر: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: ١٧٣.

ورأى عبد الكريم الخطيب أن تبدل العالَم وتحوله إنما هو تصوير لما يقع في مفهوم الإنسان، حين ينتقل إلى الدار الآخرة، حيث يشهد الوجود على غير ما يقع لحواسه ومدركاته وهو في هذه الدنيا. فبعد أن تفارق روحه جسده يرى الأرض غير الأرض، والسماء غير السماء، فهذا هو التبدل، وإلا فالعوالم ثابتة على ما أقامها الله ـ سبحانه وتعالى ـ في هذا النظام المحكم. وليس الأمر كما يتصور الذين أخذوا أوصاف يوم القيامة التي جاء بها القرآن الكريم، في أن تُبَدَّل معالم الوجود كله، وتنقلب أوضاع السموات والأرض[1]. فانفطار السماء، وانتثار الكواكب، وانطماس النجوم، وتفجر البحار، ودك الأرض والجبال، إلى غير ذلك، ليس على حقيقته، فهي هي لا تتبدل ولا تتحول[2]. فمثلاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القمر: ١]. رأى أن انشقاق القمر أمارة من أمارات يوم القيامة، ومعنى الانشاق ظهوره في ذلك اليوم على حقيقته في أعين الناس، فالناس يرونه في هذه الدنيا صفحة بيضاء بلورية، ولكنهم يوم القيامة يرونه جرماً معتماً شبيهاً بالأرض، هكذا القمر في حقيقته كما أثبتته التجربة العلمية، ورؤية الإنسان الذي صعد على ظهر القمر لهذه الحقيقة، يمكن أن يكون شاهداً على أن يوم القيامة قد اقترب، وأن أشراط الساعة قد جاءت، وأن هذا طلائع ما سيُرى يوم القيامة من حقائق الأشياء بعد أن ينكشف الغطاء عن العيون[3].

وبناء على هذا التفسير الغريب أنكر معجزة انشقاق القمر زمن النبي ﷺ، كما ثبت في السنة الصحيحة التي تؤكد ظاهر ما قاله القرآن الكريم عن حدوث انشقاق القمر[4].

---

(١) انظر: التفسير القرآني للقرآن: ٩ / ٩٥٨، و١٢ / ١١٩٢.

(٢) انظر: التفسير القرآني للقرآن: ١٤ / ٥٤٥ ـ ٥٥٨.

(٣) انظر: التفسير القرآني للقرآن: ١٤ / ٦٢٧.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١٤ / ٦٣٠.

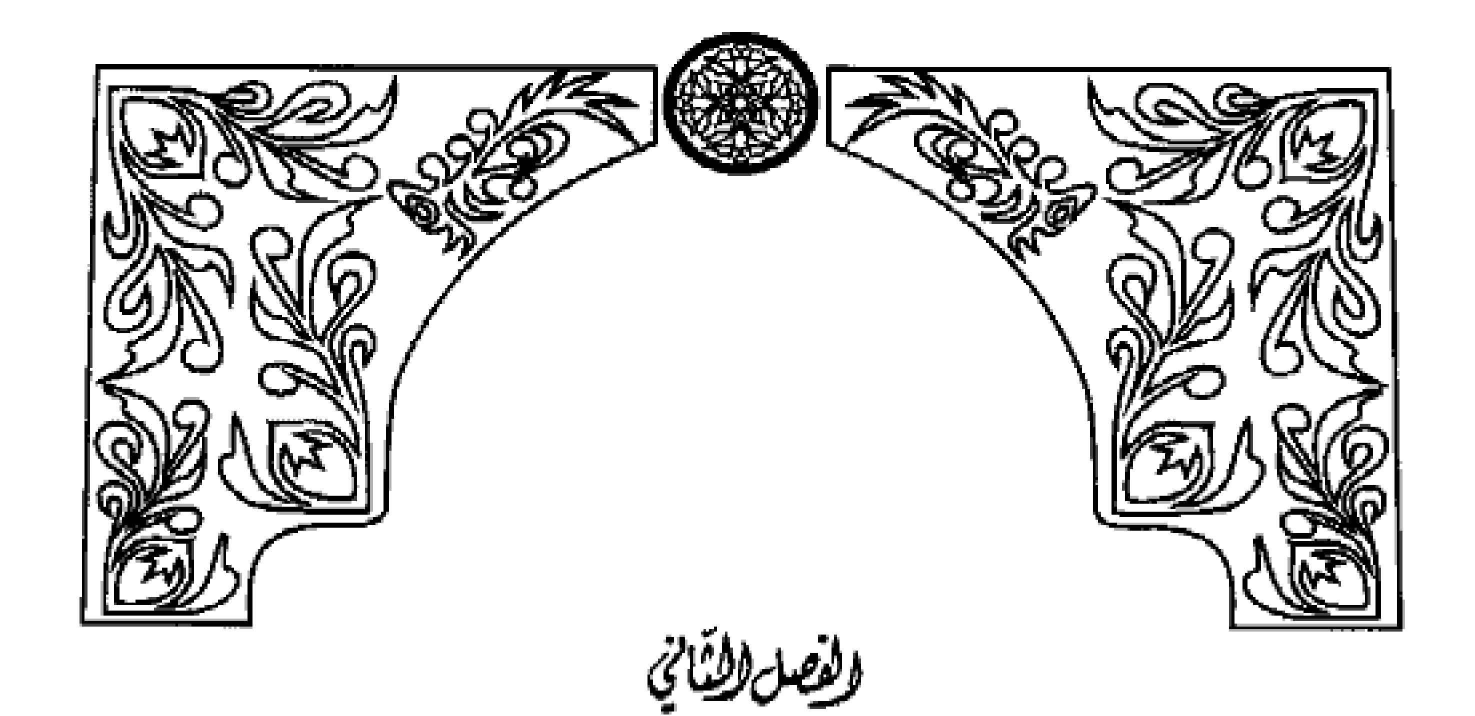
ووافق الخطيب الشيرازيَ في أن الوجود في حركة دائمة، وفي هدم وبناء مستمرين، فهو في كل لحظة غير صورته في اللحظة السابقة أو اللاحقة، وهذا ما يشير إلى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[١]. فمعنى الهلاك هنا هو التحول والتبدل وتغاير الصور، وليس معناه الفناء المطلق؛ إذ إن المادة لا تفنى وإنما تتبدل وتتحول، وعلى هذا يُحمَل قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ فالفناء هنا هو زوال صور الأشياء[٢]. وهذا تفسير غريب فيه نزعة فلسفية واضحة، خالف به ظواهر القرآن الكريم، واتفاق جمهور المسلمين على أن العالَم سيُفنى ويُعاد نظامه مرة أخرى.

فخلاصة الأمر أن جمهور المفسِّرين متفقون على أن نظام العالَم العلوي والسفلي سيُبَدَّل ويتغير، سواء أكان تبدلاً لذواتها أو لصفاتها، ويكفي هذا الاتفاق في الرد على الفلاسفة الذين لا يجوِّزون الكون والفساد على العالَم العلوي.

وبعد هذا الحديث عن بدء العالَم وفنائه، نتحدث عن بعض العوالم العلوية، كالأفلاك والكواكب، والملائكة، وذلك في الفصل التالي:

(١) سورة القصص: الآية: ٨٨. والآية: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

(٢) انظر: التفسير القرآني للقرآن: ١١ / ٥٠٨.



الفصل الثاني

العالم العلوي



المبحث الأول

عالم الأفلاك والكواكب

الفَلَكُ في كلام العرب كل شيء دائر وجمعه أفلاك، ومنه فلكة المغزل، والفَلَكُ مدار النجوم، وهو اسم للدوران خاصة[1]. والكوكب لغة النجم[2]، قال الأصفهاني: «الكواكب: النجوم البادية، ولا يقال لها كواكب إلا إذا بدت»[3]. فالكوكب والنجم بمعنى واحد، وهذا هو الظاهر من كلام أكثر المفسِّرين عن النجوم والكواكب، فلم يفرقوا بينها، وسيتبين هذا من

---

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة فلك، والراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن: ٣٨٧، وانظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٦٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٨ / ٢٩، والآلوسي: روح المعاني: ٩ / ٣٨. فقد أشار هؤلاء المفسرون إلى التعريف اللغوي لكلمة الفلك في المواضع المشار إليها.

(٢) انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط: مادة ككب.

(٣) المفردات في غريب القرآن: ٤٢٢.

خلال تفسيرهم للآيات المتعلقة بذلك. بيد أن العلم الحديث (التجريبي) فرق بينهما من حيث الإنارة، فالنجم ما يضيء بذاته، والكوكب ما يضيء بغيره[١].

هذا عن تعريف الفَلَك والكوكب لغة، وأما عن تعريفهما في اصطلاح الفلاسفة، فقد ذكر ابن سينا أن الفلك: «هو جوهر بسيط كُرِّي، غير قابل للكون والفساد، متحرك بالطبع على الوسط، مشتمل عليه[٢]. والكوكب: «جوهر بسيط كري، مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن ينير، غير قابل للكون والفساد، متحرك على الوسط، غير مشتمل عليه»[٣].

ويتضح من هذا التعريف أن بينهما صفات مشتركة، فكلاهما جوهر بسيط كري، ولا يقبلان الكون والفساد، وكلٌّ يتحرك حركة دائرية على الوسط، غير أن حركة الفلك مشتملة على الوسط، بخلاف حركة الكوكب، فهي غير مشتملة عليه. والذي أفهمه من هذا القيد الأخير أن الفلك يتحرك حركة دائرية باتجاه مركزه، وبحركته يتحرك مركزه، فهذا معنى مشتمل عليه، أي: يتحرك ويحرك وسطه الذي هو مركزه. وأما الكوكب فحركته مستقلة عن حركة مركزه، وإن تحرك باتجاهه حركة دائرية، لكن لا تشتمل حركته الدائرية حول مركزه على حركة المركز. ولهذا قالوا: إن حركة الفلك من المشرق إلى المغرب، وحركة الكواكب من المغرب إلى المشرق.

---

(١) انظر: الدكتور محمد أحمد الغمراوي: الإسلام في عصر العلم: ٣٣٦، والدكتور منصور حسب النبي: الكون والإعجاز العلمي في القرآن: ١٤٠. دار الفكر العربي بالقاهرة: ط٣ / ١٤١٦هـ. / ١٩٩٦م.

(٢) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الحدود): ٨٩، وانظر: الفارابي: الثمرة المرضية(عيون المسائل): ٥٩، وابن رشد: رسائل ابن رشد(كتاب السماء والعالم): ٦.

(٣) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الحدود): ٩٠.

وذكر ابن سينا أن لهذا الفلك تأثيراً في الأحوال العارضة الحادثة في عالم العنصر، وأن حركته المستديرة على سبيل التسبيح لأمر الله تعالى[١]. وكأنه يشير بهذه الجملة الأخيرة إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣]. وأنه لا يجوز أن يكون تكوّنه من أجسام أخرى، على سبيل التركيب والمزاج، فوجوده من أمر الباري ـ عز وجل ـ، وهو على سبيل الاختراع والإبداع، قال: «وهذا لا ينافي الكتاب العزيز، فإن الكتاب دل على أن الفلك كالدخان، فهذا يدل على أن جوهر السماء كان على حال أخرى اختراعية، لا أنه كان على صورة أخرى طبيعية»[٢]. وفي قوله: الفلك كالدخان إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

وقد تكلم المفسّرون عن معنى الفلك، فقيل: هو السماء، وقيل: هو مدار النجوم، وقيل: هو الجري والسرعة، وقيل: هو جسم تدور النجوم عليه، وقيل: هو موج مكفوف تجري الشمس والقمر والنجوم فيه، وقيل: هو ماء مجموع تجري فيه الكواكب، واحتج على هذا بقوله تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠]. فالسباحة لا تكون إلا في الماء[٣]. قال الرازي: لا نُسلِّم بهذا فإنه يقال في

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الأجرام العلوية): ٥٧.

(٢) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الأجرام العلوية): ٥٦.

(٣) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٧ / ٢٢، والبغوي: معالم التنزيل: ٣ / ٢٤٣، والرازي: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٦٧، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٨ / ٢٩، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١١ / ٢٨٦، والآلوسي: روح المعاني: ٩ / ٣٨.

الفرس الذي يمد يديه في الجري سابح[١].

وبعد أن ذكر الطبري بعض الأقوال السابقة رأى أنه لم يكن في كتاب الله ولا في خبر عن رسول الله ﷺ، ولا عمن يقطع بقوله دليل يدل على أي ذلك هو، فمن الواجب أن نقول فيه ما قال، ونسكت عما لا علم لنا به[٢].

وعرَّف الشيرازي الفلك بأنه جرم كروي، وهو مجرى الكواكب، سُمي بالفلك تشبيهاً بفلكة المغزل في الاستدارة والحركة الدورية[٣]. وعرفه الطباطبائي بأنه المدار الفضائي الذي يتحرك فيه الجرم العلوي[٤].

وقريب من هذا المعنى تعريف ابن عاشور، حيث قال: «الفلك: الدائرة المفروضة في الخلاء الجوي لسير أحد الكواكب سيراً مطرداً لا يحيد عنه»[٥]. وبناء على هذا التعريف للفلك فرَّق بينه وبين الكوكب، فالكوكب هو النجم، وهو جسم كروي[٦]، وأما الفلك فليس جسماً كروياً، وإنما هو مسار للجسم. قال: ولزم من كون الكواكب سابحة أن طرائق سيرها دوائر وهمية؛ لأن السبح هنا سبح في الهواء لا في الماء[٧].

وذكر بعض المفسّرين[٨] عن جمهور الفلاسفة وأصحاب الهيئة أنهم

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٦٧.

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٧ / ٢٣.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ١٢١.

(٤) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٧ / ٩١.

(٥) التحرير والتنوير: ٢٣ / ٢٥.

(٦) انظر: المصدر السابق: ٧ / ٣٩٣.

(٧) انظر: المصدر السابق: ٢٣ / ٢٦.

(٨) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٦٧، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٨ / ٢٩، والآلوسي: روح المعاني: ٩ / ٣٩.

رأوا أن الأفلاك أجرام صلبة، لا ثقيلة ولا خفيفة، غير قابلة للخرق والالتئام، والنمو والذبول[(١)]. وعلل إخوان الصفا قولهم: لا ثقيلة ولا خفيفة، فقالوا: «قيل: إن الأجسام ليست خفيفة ولا ثقيلة؛ لأنها ملازمة لأماكنها الخاصة بها، وذلك أن الباري ـ عز وجل ـ لما خلق الجسم المطلق، وفَصَل أبعاضه بالصور المتممة، ورتبها محيطات بعضها ببعض كما بينا أولاً، جعل لكل واحد منها مكاناً هو أليق الأماكن به، وكل جسم في مكانه الخاص ليس بثقيل ولا خفيف؛ لأن الثقل والخفّة يعرضان لبعض الأجسام، بسبب خروجها من أماكنها الخاصة بها إلى مكان غريب»[(٢)].

وعقب الرازي على هذا فقال: «والحق أنه لا سبيل إلى معرفة صفات السموات إلا بالخبر»[(٣)]. وقال أبو حيان الأندلسي: «والذي تكلم عليه أهل الهيئة هو شيء استدلوا عليه بعقولهم، وليس في الشرع شيء من ذلك، والمعتمد عليه أن هذه الأشياء لا يعلم حقيقة خلقها إلا الله تعالى، ومن أطلعه الله على شيء منها بالوحي»[(٤)]. ولعل مراديهما بهذا هو عدم معرفة صفاتها من كل جهة، أما معرفة بعض صفاتها فهذا ممكن، ولا يتوقف على الخبر وحده، وإلا لما أمر الله تعالى الناس بالنظر والبحث في ملكوت السموات والأرض[(٥)]، فالإنسان قد يصل إلى معرفة ذلك، بل وصل بالعلم

---

(١) انظر: الكندي: رسائل الكندي(الإبانة العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد): ٢١٩، والفارابي: الثمرة المرضية(عيون المسائل): ٦٢، السهروردي: هياكل النور: ٣٧، وابن رشد: رسائل ابن رشد(كتاب السماء والعالم): ٨.

(٢) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٢ / ٤٠.

(٣) مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٦٧.

(٤) البحر المحيط: ١ / ٦٤٢.

(٥) قال الله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾. سورة يونس: الآية: ١٠١. وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ =

الحديث (التجريبي) إلى بعض صفات الكواكب، فأثبت الفرق بين الفلك والكوكب، فالفلك مدار فضائي يتحرك فيه الجرم العلوي، وهذا الجرم هو الكوكب، وهذا التعريف للفلك متفق مع التفسير اللغوي أيضاً، حيث جاء أن الفلك اسم للدوران خاصة. إذن: فالفلك ليس جرماً كما ذهب الفلاسفة وكثير من المفسّرين، وإنما هو مدار لجرم ما، حيث لكل جرم أو كوكب مدار خاص(١).

وقد قسّم الفلاسفة الأجرام العلوية - كما ذكر الطوسي في شرح الإشارات والتنبيهات - إلى كواكب وأفلاك، والكواكب تنقسم إلى سيارات وثوابت، والسيارات سبعة، والثوابت أكثر من أن تحصى. والطريق إلى معرفة وجود الكواكب هو العيان، وأما معرفة حركاتها فهو الرصد، وأما الأفلاك فكثيرة، وثبوتها عن طريق الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد(٢).

وقد أكثر بعض المفسّرين من الحديث عن الأفلاك والكواكب وحركاتها، وأغلب ما ذكروه مستمد من أصحاب الفلسفة والهيئة، كما سيتبين لنا. وفي البداية أشير إلى أن القرآن الكريم قد ذكر كلمة الفلك في آيتين: الآية الأولى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣]. والآية الثانية قوله تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ

= كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾. سورة ق: الآية: ٦-٨.

(١) انظر: الدكتور محمد أحمد الغمراوي: الإسلام في عصر العلم: ٣٢٤، والدكتور زغلول النجار: قضايا وآراء: جريدة الأهرام: العدد الصادر يوم الإثنين ٧/ ذو القعدة ١٤٢٢هـ. / ٢١ يناير ٢٠٠٢م.

(٢) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣ / ١٨٥.

أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠].

وكذلك جاء ذكر الكواكب في خمس آيات: الآية الأولى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. والآية الثانية قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَٰجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤]. والآية الثالثة قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥]. والآية الرابعة قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ﴾ [الصافات: ٦]. والآية الخامسة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ﴾ [الانفطار: ٢]. ويلاحظ أن الآية الأولى أثبتت للكوكب حركة، والآية الثانية أثبتت العدد، وأثبتت المغايرة بين الكواكب من جهة وبين الشمس والقمر من جهة ثانية، والآية الثالثة والرابعة أثبتت الإضاءة، والآية الخامسة أثبتت استحالة الكواكب وفناءها. **فماذا قال المفسّرون في شأن الأفلاك والكواكب، وما مدى تأثرهم بالفلسفة؟**

ذهب الرازي في تعريفه للفلك إلى أنه جسم مستدير، تدور الكواكب عليه، قال: وهذا أقرب إلى ظاهر القرآن[1]. وقد أفرد مسألة خاصة عن تعريف الفلك، تساءل فيها عن الفلك ماذا؟ فأجاب بأنه الجسم المستدير، أو السطح المستدير؛ لأن أهل اللغة اتفقوا على أن فلكة المغزل سميت فلكة لاستدارتها. فإن قيل: فعلى هذا تكون السماء مستديرة، وقد اتفق أكثر المفسّرين على أن السماء مبسوطة، فهي كالسقف المستوي، ويدل عليه قوله

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٦٧.

تعالى: ﴿وَٱلسَّقۡفِ ٱلۡمَرۡفُوعِ﴾ [الطور: ٥]. نقول: ليس في النصوص ما يدل دلالة قاطعة على كون السماء مبسوطة غير مستديرة، بل قد دل الدليل الحسي على كونها مستديرة، فوجب المصير إليه. قال: وكونها مستديرة لا يخرجها عن كونها سقفاً[(١)].

ومن الأدلة الحسية التي ذكرها على استدارة السماء أن مَنْ كان في جانب الجنوب يظهر له كواكب مثل سهيل، ويخفى عليه بنات نعش، فلو كانت السماء جسماً مسطحاً مستوياً لبان الكل للكل، بخلاف ما إذا كان مستديراً، فإن بعضه حينئذٍ يستتر بأطراف الأرض فلا يرى[(٢)]. قال الآلوسي: والقول باستدارة السماء هو المشهور عن ابن عباس، وكونها سقفاً لا يأبى استدارتها[(٣)].

ولم أجد للرازي في تفسيره تعريفاً واضحاً للكوكب، ولكن يبدو من خلال كلامه عن الكواكب أنه كالفلك، فهو جسم مستدير. وبهذا يكون رأيه موافقاً لرأي الفلاسفة الذين لم يفرقوا بينهما من حيث الجسمية والاستدارة.

ورأي الرازي في معنى الكوكب قد يكون صحيحاً، وموافقاً لما اكتشفه العلم الحديث (التجريبي)، أما رأيه في معنى الفلك فهو بعيد كل البعد عما رآه العلم، فالفلك كما سبقت الإشارة إلى معناه هو مدار فضائي للكواكب والنجوم، وليس جسماً كما رأى الرازي وغيره.

وبعد هذا تكلم الرازي عن حركات الأفلاك والكواكب، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسۡبَحُونَ﴾. فذكر عن الفلاسفة أن حركة الأجرام على

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٦ / ٧٥.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٦ / ٧٥.

(٣) انظر: روح المعاني: ٩ / ٣٩.

ثلاثة أقسام: منها ما هي متحركة إلى الوسط وهي الثقال، ومنها ما هي متحركة عن الوسط وهي الخفاف، ومنها ما هي متحركة على الوسط وهي الأجرام الفلكية الكوكبية، فإنها مستديرة حول الوسط. والأرض هي مركز الأفلاك والكواكب، فتتحرك حولها، لا عنها ولا إليها[(١)].

وخالف الفلاسفةَ في أن حركاتها ليست حركات إرادية اختيارية شوقية، وإنما حركاتها لا تكون إلا بتسخير الله وتدبيره، حيث خص كل واحد من هذه الأجسام بخاصة معينة، وصفة معينة، وقوة مخصوصة، فلهذا السبب قال ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[(٢)]. وتبعه في هذا الرأي النيسابوري[(٣)].

ثم ذكر عنهم أن الأرصاد قد أثبتت أن للكواكب حركات مختلفة، فمنها حركة تشملها بأسرها، آخذة من المشرق إلى المغرب، وهي حركة الشمس اليومية، وهناك حركة أخرى من المغرب إلى المشرق، وهي ظاهرة في الكواكب السبعة السيارة، واستدلوا عليها بأنهم وجدوا الكواكب السيارة كلما كان منها أسرع حركة إذا قارن ما هو أبطأ حركة، فإنه بعد ذلك يتقدمه نحو المشرق. قالوا: وهذا في القمر ظاهر جداً، فإنه يظهر بعد الاجتماع بيوم أو يومين من ناحية المغرب على بعد من الشمس، ثم يزداد كل ليلة بعداً

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٤ / ١٢٥، وراجع: أبو الحسن العامري: التقرير لأوجه التقدير: ٣٠٩، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الأجرام العلوية): ٤٩، والسهروردي: هياكل النور: ٣٧، وابن رشد: رسائل ابن رشد (كتاب السماء والعالم): ٤، ٧، ١٣.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٤ / ١٢٥، والآية: ١٢ من سورة النحل.

(٣) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥ / ١٠٨.

منها إلى أن يقابلها على قريب من نصف الشهر، وكل كوكب كان شرقياً منه على طريقته في ممر البروج، يزداد كل ليلة قرباً منه، ثم إذا أدركه ستره بطرفه الشرقي، وتنكسف تلك الكواكب عنه بطرفه الغربي، فدل هذا أن للكواكب السيارة حركة من المغرب إلى المشرق[1].

ولم يُسَلِّم الرازي لهم بذلك، فحجتهم أن للكواكب حركة من المغرب إلى المشرق حجة ضعيفة، فلم لا يجوز أن يقال: إن جميع الكواكب متحركة من المشرق إلى المغرب إلا أن بعضها أبطأ من بعض، فيتخلف بعضها عن بعض بسبب ذلك التخلف، فيظن أنها تتحرك إلى خلاف تلك الجهة. وعلى هذا التقدير فجميع الجهات شرقية، وأسرعها الحركة اليومية، ثم يليها في السرعة فلك الثوابت، ثم يليها زحل، وهكذا إلى أن ينتهي إلى فلك القمر، فهو أبطأ الأفلاك حركة. وعلى هذا التقدير تكون نهاية الحركة الفلك المحيط وهو الفلك الأعظم، ونهاية السكون الجرم الذي هو في غاية البعد وهو الأرض، ثم إن كل ما كان أقرب إلى الفلك المحيط كان أسرع حركة، وما كان منه أبعد كان أبطأ، فهذا ما نقوله في حركات الأفلاك[2].

ثم قال: وهذا يدل على أن لكل كوكب فلكاً، فما قولك فيه؟ نقول: أما السبعة السيارة فلكلٍّ فلك، وأما الكواكب الأخر فقيل للكل فلك واحد؛ لاختلاف سيرها بالسرعة والبطء والممر، فإن بعضها يمر في دائرة، وبعضها في دائرة أخرى، حتى في بعض الأوقات يمر بعضها ببعض ولا يكسفه، وفي

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٦٦. وراجع: الكندي: رسائل الكندي(الإبانة العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد): ٢٢٧، ابن سينا: الشفاء(الطبيعيات): ٤٥. راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور: تحقيق الدكتور محمود قاسم: دار الكاتب العربي بالقاهرة: د/ط: د/ت. ورسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ١ / ٨٣.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٦٦.

بعض الأوقات يكسفه، فلكل كوكب فلك[1].

ويلاحظ أن بعض هذه الأحكام تخالف ما أثبته العلم الحديث(التجريبي)، ولهذا سأفرد فقرة خاصة عن موقف العلم مما ذكروه، حتى يكون الحكم من أهل الفن نفسه، وخاصة أن بعض ما رآه العلم أصبح واضحاً لا يجادل فيها أحد.

وأفرد الرازي مسألة أخرى عن اختلاف الناس في كيفية حركات الأفلاك والكواكب، فذكر في ذلك ثلاثة آراء:

الرأي الأول: أن يكون الفلك ساكناً والكواكب تتحرك فيه، كحركة السمك في الماء الراكد.

الثاني: أن يكون الفلك متحركاً والكواكب تتحرك فيه أيضاً، إما مخالفاً لجهة حركته أو موافقاً لجهته، إما بحركة مساوية لحركة الفلك في السرعة والبطء، أو مخالفة.

الثالث: أن يكون الفلك متحركاً والكوكب ساكناً.

قال: وقد أبطلت الفلاسفة الرأي الأول والثاني، لأن ذلك يوجب خرق الأفلاك وهو محال، فأما الرأي الأول فواضح فيه أن الكواكب تخرق الفلك، وأما الرأي الثاني فرأوا أنه يلزم عن حركة الكواكب إن فرضت مخالفة لحركة الفلك الخرق، وإن كانت حركتها إلى جهة الفلك، فإن كانت مخالفة لها في السرعة والبطء لزم الانخراق، وإن استويا في الجهة والسرعة والبطء، فالخرق أيضاً لازم؛ لأن الكواكب تتحرك بالعرض، بسبب حركة الفلك، فتبقى حركته الذاتية زائدة، فيلزم الخرق، فلم يبق إلا القسم الثالث،

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٢٦ / ٧٦.

وهو أن يكون الكوكب مغروزاً في الفلك واقفاً فيه، والفلك يتحرك فيتحرك الكوكب بسبب حركة الفلك[1].

ورأى الرازي أن الأقسام الثلاثة ممكنة، والله تعالى قادر على كل الممكنات، قال: والذي يدل عليه لفظ القرآن ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ أن تكون الأفلاك واقفة، والكواكب تكون جارية فيها كما تسبح السمكة في الماء[2].

ثم تكلم عن ترتيب الأفلاك، فذكر ترتيبها بحسب قربها منا على الشكل التالي: فأقربها إلينا كرة القمر، وفوقها كرة عطارد، ثم كرة الزهرة، ثم كرة الشمس، ثم كرة المريخ، ثم كرة المشتري، ثم كرة زحل، ثم كرة الثوابت، ثم الفلك الأعظم، وهذا هو ترتيب الفلاسفة[3]. وذكر أن معرفة هذا الترتيب من طرق: الأول: عن طريق سيرها، فالكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى، فإنهما يُبْصَران ككوكب واحد، ويتميز السائر عن المستور بلونه الغالب، كصفرة عطارد، وبياض الزهرة، وحمرة المريخ، ودرية المشتري. الثاني: عن طريق اختلاف المنظر، فالمنظر محسوس للقمر وعطارد والزهرة، وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل، وأما في حق الشمس فقليل جداً، فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين[4].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٦٧، وراجع: ابن سينا: الشفاء(الطبيعيات): ٤٥، وابن رشد: رسائل ابن رشد(كتاب السماء والعالم): ٥١. وراجع: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الأجرام العلوية):

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٦٨.

(٣) انظر: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الأجرام العلوية): ٥٨، ورسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٢ / ٢٢.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٧٠، و ٤ / ١٩٩.

ثم قال: فهذه تسعة أفلاك أثبتها الرصد، وأما ما عداها فلا نجزم بثبوتها ولا بانتفائها. وذكر عن ابن سينا أنه لم يتبين له أن كرة الثوابت كرة واحدة، أو كرات منطبق بعضها على بعض[١]. قال: وهذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات[٢]. يعني بذلك الثوابت والسيارة.

وذهب الرازي إلى أن الأفلاك السبعة السيارة هي السموات السبع التي ورد ذكر عددها في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]. فهذه الآية دلت على وجود سبع سموات، وقال أصحاب الهيئة: أقربها إلينا كرة القمر، وفوقها كرة عطارد، ثم كرة الزهرة، ثم كرة الشمس، ثم كرة المريخ، ثم كرة المشتري، ثم كرة زحل. ورأى أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد[٣].

وتبعه في هذا الرأي بعض المفسّرين[٤]. قال البيضاوي: «فإن قيل: أليس أصحاب الأرصاد أثبتوا تسعة أفلاك؟ قلت: فيما ذكروه شكوك، وإن

(١) انظر: الشفاء (الطبيعيات): ٤٦. ورأى ابن رشد أن الكواكب الثابتة في كرة واحدة، وأنكر على ابن سينا تردده في هذه المسألة. انظر: رسائل ابن رشد (كتاب السماء والعالم): ٥٣، ٥٤.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٧١، و٤ / ٢٠٠.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٧٠، ١٧٣.

(٤) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ٣٩٢، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١/ ١٣٥، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ٢٩٦، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٢١٨، وطنطاوي جوهري: الجواهر في تفسير القرآن الكريم: ١ / ٥٠، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١ / ٣٨٥.

صح فليس في الآية نفي الزائد، مع أنه إن ضم إليها العرش والكرسي لم يبق خلاف»[١]. ورأى ابن عاشور أن أكثر ما يُراد بالسماء عند الإفراد هو كرة الهواء المحيط بالأرض، وعند الجمع يراد بها الأجرام العظيمة وهي السيارات المعروفة[٢].

ويظهر هنا أثر ما قاله بعض فلاسفة الإسلام في أن السموات السبع هي الأفلاك السبعة، وأقربها إلينا فلك القمر، وهي السماء الأولى، ثم من ورائه فلك عطارد، وهي السماء الثانية، ثم فلك الزهرة، وهي السماء الثالثة، ثم فلك الشمس، وهي السماء الرابعة، ثم فلك المريخ، وهي السماء الخامسة، ثم فلك المشتري، وهي السماء السادسة، ثم فلك زحل، وهي السماء السابعة، فهذه سبع سموات. وزحل هو النجم الثاقب، وهذه إشارة منهم إلى قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ ۝١ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ ۝٢ النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ [الطارق: ١ ـ ٣]. وأما الفلك الثامن وهو فلك الثوابت المحيط بهذه السموات فهو الكرسي، وأما الفلك التاسع المحيط بهذه جميعاً فهو العرش العظيم الذي يحمله فوقهم يومئذ ثمانية. قالوا: وكل واحد من هذه السبعة سماء لما تحته وأرض لما فوقه[٣]. وكأنهم يشيرون بهذا إلى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢].

وجمهور المفسّرين رأوا من جملة ما رأوا في تفسيرهم للنجم الثاقب أنه فلك زحل، ومعنى الثاقب المضيء، كأنه يثقب الظلام بضوئه فينفذ فيه، وقيل: المراد به جنس النجوم[٤]. وهذا هو الصحيح.

---

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٣٥.

(٢) انظر: التحرير والتنوير: ٢ / ٧٧.

(٣) انظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٢ / ٢٢.

(٤) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٤ / ٧٢١، والطبري: جامع البيان عن تأويل آي =

وجدير بالذكر هنا أن أشير إلى ما قاله الشيرازي في تفسيره للنجم الثاقب، حيث رأى في قوله تعالى: ﴿ٱلنَّجْمُ ٱلثَّاقِبُ﴾ إشارة إلى جنس المفارقات العقلية، فيراد بالنجم الثاقب «عقله الذي يثقب ظلام عالم الإمكان بتنويره وإشراقه على مادة الكواكب، ويطرد العدم عن ماهيته بإفاضة وجوده عليها، كما أن جسمية الكواكب بصورتها النوعية وطبيعتها الحسية تثقب ظلام عالم الأجسام بضوئها فينفذ فيه»[1]. وواضح في هذا التفسير الإشاري التكلُّف الشديد، الذي لا يليق بجلال القرآن الكريم.

وردَّ الشوكاني على مَنْ فسَّر السموات السبع بالأفلاك، فقال: «وفي هذا إشارة إلى ما ذكره الحكماء من الزيادة على السبع، ونحن نقول: إنه لم يأتنا عن الله ولا عن رسوله إلا السبع، فنقتصر على ذلك، ولا نعمل بالزيادة، إلا إذا جاءت من طريق الشرع، ولم يأت شيء من ذلك»[2].

ورأى الآلوسي في موضع آخر أن كون السموات السبع هي الأفلاك السبعة غير مُسَلَّم عند المحققين[3].

وقد تابع بعضُ المفسرين الرازيَ في الكلام عن ترتيب الكواكب، ولكن لم يكن رأيهم واضحاً في حقيقة السموات السبع، هل هي الكواكب أم غيرها؟ فقال القرطبي: «والأصح أن السيارة تجري في الفلك، وهي سبعة أفلاك دون السموات المطبقة التي هي مجال الملائكة وأسباب الملكوت،

= القرآن: ٣٠ / ١٤١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢٠ / ١، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٤٧٦، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٩ / ١٤٠، والآلوسي: روح المعاني: ١٥ / ٣٠٦.

(١) تفسير القرآن الكريم: ٧ / ٢٩٧.

(٢) فتح القدير: ١ / ٦١.

(٣) انظر: روح المعاني: ١٣ / ٣٢٥.

فالقمر في الفلك الأدنى، ثم عطارد، ثم الزهرة، ثم الشمس، ثم المريخ، ثم المشتري، ثم زحل، والثامن فلك البروج، والتاسع الفلك الأعظم»[١].

ولا يخلو هذا القول عن تأثر بعلم الهيئة، من حيث الترتيب والعدد.

وأشار ابن كثير إلى هذا الترتيب وهذا العدد أيضاً، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَٰتٍ طِبَاقًا﴾ [نوح: ١٥]. ثم قال: «والأثير عندهم حركته من المغرب إلى المشرق، وهو مبدأ الحركات، وسائر الأفلاك عكسه من المشرق إلى المغرب، ومعها يدور سائر الكواكب تبعاً، ولكن للسيارة حركة معاكسة لحركة أفلاكها، فإنها تسير من المغرب إلى المشرق، وكل يقطع فلكه بحسبه، ذلك بحسب اتساع أفلاكها، وإن كانت حركة الجميع في السرعة متناسبة، هذا ملخص ما يقولونه في هذا المقام على اختلاف بينهم في مواضع كثيرة لسنا بصدد بيانها»[٢].

وقد أطال الآلوسي الكلام في هذه المسألة، وأكثر ما ذكره نقلاً عن الرازي، ولهذا سأكتفي على قصارى ما قاله في هذا المقام، فذكر أن ما ذكره الفلاسفة في أمر الأفلاك وكيفية حركتها أمر ممكن في نفسه، ولا دليل على أنه هو الواقع لا غير، بل إذا قيل: إن جميع الكواكب: الثوابت والسيارات تتحرك على أفلاك مماثلة للأفلاك التي أثبتها لها الفلاسفة، ويكون لها حركتان على نحو ما يقولون لم يبعد، وفيه حفظ لظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ [الملك: ٥]. والظاهر أن يراد بالسباحة في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ الحركة الذاتية، ويجوز أن يراد بها الحركة العرضية، بل قيل: هذا أولى؛ لأن تلك غير مشاهدةٍ مشاهدةَ

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١١ / ٢٨٦.

(٢) تفسير القرآن العظيم: ٤ / ٤٢٦.

هذه، بل عوام الناس لا يعرفونها، وقيل: يجوز أن يراد بها ما يعم الحركتين، واستنبط بعضهم من نسبة السباحة إلى الكوكب أن ليس هناك حامل له يتحرك بحركته مطلقاً، بل هو متحرك بنفسه في الفلك تحرك السمكة في الماء، وأختار أنه يجري في مجرى قابل للخرق والالتئام، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال(١).

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠]. ذكر أنه لا مانع أن يجري الكوكب بنفسه في جوف السماء، وهي ساكنة لا تدور أصلاً، وذلك بأن يكون فيها تجويف مملوء هواء، أو يكون هناك جسم آخر لطيف مثله، يجري الكوكب فيه جريان السمكة في الماء. ويجوز أن يكون الفلك عبارة عن جسم مستدير، ويكون الكوكب فيه يجري بجريانه في ثخن السماء من غير دوران للسماء(٢). وذكر عن ابن عباس أنه قال في الآية: الفلك كفلكة المغزل، يسبحون ويدورون في أبواب السماء كما تدور الفلكة في المغزل. وذكر عن مجاهد أنه قال: لا يدور المغزل إلا بالفلكة، ولا تدور الفلكة إلا بالمغزل، والنجوم في فلكة كفلكة المغزل، فلا يدرن إلا بها، ولا تدور إلا بهن(٣). وذكر عن ابن عربي أنه قال: إن الله تعالى جعل السماوات ساكنة، وخلق فيها نجوماً، وجعل لهذه النجوم في عالم سيرها وسباحتها في هذه السماوات حركات مقدرة لا تزيد ولا تنقص، ثم أنه ـ عز وجل ـ لما جعل السباحة للنجوم في هذه السماوات حدثت لسيرها طرق، لكل كوكب طريق،

(١) انظر: روح المعاني: ٩ / ٤٢.
(٢) انظر: روح المعاني: ١٢ / ٢٣.
(٣) انظر: المصدر السابق: ١٢ / ٢٤.

وهو قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ [الذاريات: ٧]. فسميت تلك الطرق أفلاكاً، فالأفلاك تحدث بحدوث سير الكواكب، وهي سريعة السير في جرم السماء الذي هو مساحتها، فهي تجري في هذه الطرق بعادة مستمرة قد علم بالرصد مقادير ودخول بعضها على بعض في السير[(١)].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر: ٤١]. قال: فسَّر بعضهم الزوال بالانتقال عن المكان، أي: أن الله تعالى يمنع السموات والأرض من أن تنتقل عن مكانها فترتفع أو تنخفض، وقيل: زوالهما دورانهما فهما ساكنتان، والدائرة بالنجوم أفلاكها، وهي غير السموات. والمنصور عند السلف أن السموات لا تدور، وأنها غير الأفلاك، وكثير من الإسلاميين ذهبوا إلى أنها تدور، وأنها ليست غير الأفلاك. وأما الأرض فلا خلاف بين المسلمين في سكونها، والفلاسفة مختلفون، والمعظم على السكون، ومنهم من ذهب إلى أنها متحركة، وأن الطلوع والغروب بحركتها، ورد ذلك في موضعه[(٢)].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ﴾ [الصافات: ٦]. قال: ظاهر الآية أن الكواكب في السماء الدنيا، ولا مانع من ذلك وإن اختلفت حركاتها، لجواز أن تكون في أفلاكها، وأفلاكها في السماء الدنيا وهي ساكنة، ولها من الثخن ما يمكن معه نضد تلك الأفلاك المتحركة بالحركات المتفاوتة وارتفاع بعضها فوق بعض. قال: «وأما ما ذهب إليه جل

---

(١) انظر: روح المعاني: ١٢ / ٢٤، وراجع: ابن عربي: الفتوحات المكية: الباب ٣٧١ / المجلد٣ / ٤٠٣.

(٢) انظر: روح المعاني: ١١ / ٣٧٦.

الفلاسفة من أن القمر وحده في السماء الدنيا، وعطارد في السماء الثانية، والزهرة في الثالثة، والشمس في الرابعة، والمريخ في الخامسة، والمشتري في السادسة، وزحل في السابعة، والثوابت في فلك فوق السابعة، هو الكرسي بلسان الشرع، فمما لا يقوم عليه برهان يفيد اليقين، وعلى فرض صحته لا يقدح في الآية؛ لأنه يكفي لصحة كون السماء الدنيا مزينة بالكواكب كونها كذلك في رأي العين»[1].

ولم يوافق الفلاسفة في أن الأفلاك والكواكب بسيطة، ومحصورة بتسعة أفلاك، فقال: «ولا أقول ببساطة الأفلاك، ولا ببساطة الكواكب، ولا بانحصارها فيما يشاهد ببصر أو رصد»[2].

وذكر ابن عاشور عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل: ٨٨]. أن الناس كانوا يحسبون أن الشمس تدور حول الأرض، فينشأ من دورانها نظام الليل والنهار، وقد اهتدى بعض علماء اليونان إلى أن الأرض هي التي تدور حول الشمس في كل يوم وليلة، دورة تتكون منها ظلمة نصف الكرة الأرضي تقريباً، وضياء النصف الآخر، وذلك ما يعبر عنه بالليل والنهار. وقد ناط القرآن الكريم دلالة تحرك الأرض بتحرك الجبال؛ لأن الجبال هي الأجزاء الناتئة من الكرة الأرضية فظهور تحرك ظلالها متناقصة قبل الزوال إلى منتهى نقصها، ثم آخذة في الزيادة بعد الزوال. ومشاهدة تحرك تلك الظلال تحركاً يحاكي دبيب النمل أشد وضوحاً للراصد، وكذلك ظهور تحرك قممها أمام قرص الشمس في الصباح والمساء أظهر مع كون الشمس ثابتة في

---

(١) روح المعاني: ١٢ / ٦٧.

(٢) المصدر السابق: ١٢ / ١١١.

مقرها بحسب أرصاد البروج والأنواء. والخطاب هنا للنبي ﷺ تعليماً له لمعنى يدرك هو كنهه، ولذلك خص الخطاب به ولم يعمم، فالنبي ﷺ أطلعه الله على هذا السر العجيب في نظام الأرض، وائتمنه على علمه بهذا السر العجيب في قرآنه، ولم يأمره بتبليغه إذ لا يتعلق بعلمه للناس مصلحة حينئذ، حتى إذا كشف العلم عنه من نقابه وجد أهل القرآن ذلك حقاً في كتابه، فاستلوا سيف الحجة به[1].

وبعد هذا العرض لآراء جمهور المفسِّرين يتبين لنا مدى تأثرهم بآراء أصحاب الهيئة والفلاسفة فيما قالوه بشأن الأفلاك والكواكب، ولهذا وقعوا في أخطاء لم تعد خافية على أحد في وقتنا المعاصر، قد كشفتها الحقائق العلمية وأثبتتها، ولهذا آثرت أن أجعل تعليقاتي على ما ذكروه في فقرة خاصة، أبين فيها رأي العلم الحديث(التجريبي) في هذه المسألة:

*** رأي العلم الحديث(التجريبي) في عالم الأفلاك:**

وما أذكره هنا هو ما يراه بعض علمائنا المختصين في مجال العلوم الطبيعية والفلكية، والذين حاولوا أن يبرهنوا على إعجاز القرآن الكريم من خلال تطابق رؤية العلم مع إشارات القرآن الكريم.

فرأى بعضهم أن الفلك هو مجرى أجرام السماء في المدار الذي يجري فيه كل جرم منها. والسبح هو المر السريع في الماء أو في الهواء، واستعير لحركة النجوم الانتقالية في أفلاكها. وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ بما في ذلك الأرض، فهي أحد الكواكب التابعة للمجموعة الشمسية[2]. وقديماً كان الناس يعتقدون أن الأرض مسطحة

---

(١) انظر: التحرير والتنوير: ٢٠ / ٤٩.

(٢) انظر: الدكتور محمد أحمد الغمراوي: الإسلام في عصر العلم: ٣٢٤، وانظر: =

ساكنة، وأن السماء قبة صلبة تتحرك بالنجوم الثابتة، وفي زمن الإغريق انقسم الناس إلى قسمين: بعضهم يقول بحركة الأرض، وعُرِف هؤلاء بالفيثاغوريين، وبقي آخرون على القول بسكون الأرض، وعندما كان هذا هو رأي أرسطو أخذ الناس به إلى أن جاء كوبرنيكوس في النصف الأول من القرن السادس عشر فقال بحركة الأرض، ثم جاء جاليلو في أوائل القرن السابع عشر فأثبت صحتها[1].

فأما موقف القرآن الكريم فقد كان متميزاً جامعاً بين المشاهدة وحقيقة الأمر؛ ولهذا لم يرد نص صريح بحركة الأرض، وإنما هي إشارات دقيقة إلى ذلك. قال الدكتور النجار: «في الوقت الذي ساد فيه اعتقاد الناس بثبات الأرض وسكونها، تنزل القرآن الكريم بالتأكيد علي حركتها، وعلي حركة باقي أجرام السماء، ولكن لما كانت تلك الحركات خفية علي الإنسان بصفة عامة، جاءت الإشارات القرآنية إليها لطيفة دقيقة غير مباشرة، حتى لا تصدم أهل الجزيرة العربية وقت تنزل القرآن فيرفضوه؛ لأنهم لم يكونوا أهل معرفة علمية أو اهتمام بتحصيلها»[2]. وبعد ثبوت حركة الأرض بشكل قطعي، بحث المسلمون في تلك الإشارات القرآنية التي تؤكد حركة الأرض، ومن ذلك:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ

= الدكتور زغلول النجار: من أسرار القرآن: جريدة الأهرام: ٧ / ذوالقعدة / ١٤٢٢ هـ. / ٢١ يناير / ٢٠٠٢م، والدكتور منصور حسب النبي: الكون والإعجاز العلمي في القرآن: ١٣٧.

(١) انظر: حنفي أحمد: التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن: ٤٩.

(٢) من أسرار القرآن: جريدة الأهرام: ٧ / ذوالقعدة / ١٤٢٢ هـ. / ٢١ يناير / ٢٠٠٢م. وانظر: الدكتور محمد أحمد الغمراوي: الإسلام في عصر العلم: ٢٣٢.

يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣]. فالليل والنهار ظرفا زمان لابد لهما من مكان، والمكان الذي يظهران فيه هو الأرض، ولولا كروية الأرض ودورانها حول محورها أمام الشمس لما ظهر ليل ولا نهار، ولا تبادل كل منهما نصفا سطح الأرض[1].

ثانياً: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]. قال الدكتور الغمراوي: «والسحاب كما هو معروف لا يتحرك بذاته، ولكن ينتقل محمولاً على الرياح، فكذلك الجبال يراها الرائي فيظنها جامدة في مكانها وهي تمر مسرعة محمولة أيضاً، وليس لها حامل إلاّ الأرض، فالأرض إذاً هي المسرعة بها كما تسرع الرياح بالسحاب»[2].

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِىٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: ٢٩]. الولوج لغة هو الدخول، ولما كان من غير المعقول دخول زمن على زمن، اتضح أن المقصود بكل من الليل والنهار ليس الزمن ولكن المكان الذي يتغشاه كل من الليل والنهار، وهو الأرض. وعلى ذلك فمعنى يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل، أن الله تعالي يدخل الجزء من الأرض الذي يخيم عليه الليل بالتدريج في مكان الجزء الذي يعمه نور

---

(١) انظر: الدكتور محمد أحمد الغمراوي: الإسلام في عصر العلم: ٢٣٦، والدكتور زغلول النجار: من أسرار القرآن: جريدة الأهرام: ٧ / ذوالقعدة / ١٤٢٢ هـ. / ٢١ يناير / ٢٠٠٢م.

(٢) الإسلام في عصر العلم: ٢٦٦. وانظر: الدكتور زغلول النجار: من أسرار القرآن: جريدة الأهرام: ٧ / ذوالقعدة / ١٤٢٢ هـ. / ٢١ يناير / ٢٠٠٢م، والدكتور منصور حسب النبي: الكون والإعجاز العلمي في القرآن: ١٧١.

النهار، ويدخل الجزء من الأرض الذي يعمه نور النهار في مكان الجزء الذي يخيم عليه الليل، وذلك باستمرار وبطريقة متدرجة، قال الدكتور النجار: «وليس هنالك من إشارة أدق من ذلك في التأكيد علي حقيقة دوران الأرض حول محورها أمام الشمس، وهذه الإشارة القرآنية تلمح أيضاً إلي كروية الأرض؛ لأنه لو لم تكن الأرض كروية الشكل، ولو لم تكن الكرة تدور حول محورها أمام الشمس، ما أمكن لليل والنهار أن يتعاقبا بطريقة تدريجية ومطردة»[1].

وبهذا الاستدلال على حركة الأرض نجد كيف اتفقت الحقيقة العلمية مع إشارة القرآن الكريم. ومن هنا يُرد على الفلاسفة وغيرهم القائلين بسكون الأرض، وهي كوكب من الكواكب السيارة التي أثبتوا لها الحركة دون الأرض، لعدم إحساسهم ومشاهدتهم لحركتها، والأمر ليس كذلك. فالأرض هي أحد كواكب المجموعة الشمسية، وتمثل الكوكب الثالث بعداً عن الشمس، ولما كانت كل أجرام السماء في حركة دائبة، فإن للأرض عدة حركات منتظمة، منها دورتها حول محورها أمام الشمس، والتي يتبادل بواسطتها الليل والنهار، وجريها في مدارها حول الشمس بمحور مائل فتتغير كلٌ من الفصول والأعوام، وحركتها مع الشمس حول مركز المجرة، ومع المجرة حول مراكز أكبر إلي نهاية لا يعلمها إلا الله ـ سبحانه وتعالى ـ، وقد يكون للأرض حركات أخري لم تكتشف بعد[2].

---

(١) من أسرار القرآن: جريدة الأهرام: ٧ / ذوالقعدة / ١٤٢٢ هـ. / ٢١ يناير / ٢٠٠٢م، والدكتور منصور حسب النبي: الكون والإعجاز العلمي في القرآن: ١٧٣.

(٢) انظر: الدكتور محمد أحمد الغمراوي: الإسلام في عصر العلم: ٢٣٢، والدكتور زغلول النجار: من أسرار القرآن: جريدة الأهرام: ٧/ ذوالقعدة/ ١٤٢٢ هـ. / ٢١ يناير/ ٢٠٠٢م، والدكتور منصور حسب النبي: الكون والإعجاز العلمي في القرآن: ١٦٦.

وقد ردَّ الدكتور الغمراوي على الفلاسفة والمفسّرين الذين تأثروا بهم فقال: «وفي الفعل يسبح من دلالة الحركة الذاتية ما يصحح نظرية فلاسفة اليونان، في أن حركة الشمس والقمر ليست ذاتية، ولكن بواسطة فلك مادي كري شفاف، يحمل النير المثبت فيه ويتحرك من المشرق إلى المغرب. والدلالة في حركة القمر على ظاهرها، لكن الإعجاز بالنسبة للشمس هو الدلالة على حركة ذاتية لها أثبتها العلم، إذ أثبت لها انطلاقاً في الفضاء، ودلَّ على عظمه قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي﴾[1] في آية سورة يس»[2].

وقال: «وقد وجد التفسير الفلسفي أو الفلكي القديم طريقه إلى كتب التفسير، ليس فقط فيما يتعلق بالشمس، ولكن فيما يتعلق بالقمر، وقد اعتبرهما فلاسفة اليونان خطأ من السيارات التي فسروا حركتها عبر السماء بما فسروا به حركة الشمس، فافترضوها أي السيارات مركوزة في أفلاك كرية شفافة مجوفة بعضها داخل بعض، ومركزها حول الأرض التي جعلوها ساكنة لا حركة لها، وتبعهم في ذلك فلاسفة المسلمين والمفسّرون»[3].

ثم قال: «وقد يكون من تكليف ما ليس في الوسع أن ينتظر منهم استنباط جري الشمس غير هذا الذي يرونه بأعينهم كل يوم، لكن كان من المنتظر على الأقل أن يُخَطِّئوا الفلسفة اليونانية في قولهم: إن الشمس والقمر وبقية الكواكب أو السيارات تجري بالواسطة لا بالذات، استناداً منهم إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي﴾ وقوله: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ إذا لا قرينة في الآي على أن الجري والسبح معدول بهما عن الحقيقة إلى المجاز»[4].

---

(١) الآية ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ سورة يس: الآية: ٣٨.

(٢) الإسلام في عصر العلم: ١٧٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٤٤.

(٤) المصدر السابق: ٢٤٤.

وكاد الرازي أن يحرز سبقاً علمياً لولا سلطان الفلسفة عليه، وذلك عندما تساءل عن الفائدة في قوله تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ﴾ بصيغة الفعل، وقوله: ﴿وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ﴾ بصيغة اسم الفاعل؟ وقد أجاب على ذلك بأن الحركة الأولية التي للشمس ولا تدرك بها القمر مختصة بالشمس، فجعلها كالصادرة منها، وذكر بصيغة الفعل؛ لأن صيغة الفعل لا تطلق على مَنْ لا يصدر منه الفعل، فلا يقال: هو يخيط ولا يكون يصدر منه الخياطة. فهذا القول من الرازي كان يكفي في أن للشمس حركة ذاتية كما أثبت العلم! وأما حركة الليل فليست صادرة منه؛ ولذلك أطلق اسم الفاعل، لأنه لا يستلزم صدور الفعل، يقال: فلان خياط وإن لم يكن خياطاً. وهذا يدل على أن حركة الليل تابعة لحركة غيره، وقد أثبت العلم أن حركة الليل تابعة لحركة الأرض، بل استدلوا على حركة الأرض بحركة الليل، ولكن الرازي لم يجد أمامه الوسيلة التي يثبت بها ذلك، فالمشاهد أن الأرض لا تتحرك، فهي ساكنة كما نحس ونشعر، وأهل الأرصاد والفلاسفة أثبتوا حركة الفلك وسكون الأرض، ولهذا ظن أن حركة الليل مرتبطة بحركة الفلك الأعظم[١].

وقد نفى الرازي أن تكون حركة الشمس هي السبب في حدوث الليل والنهار، بل رأى أن حدوثهما يكون بسبب حركة الفلك الأعظم، وأما حركة الشمس فإنها علة لحدوث السنة لا لحدوث اليوم[٢].

ولكن الآلوسي أدرك ذلك فرأى أن للكواكب حركة ذاتية، حيث قال: «ثم الظاهر أن يراد بالسباحة الحركة الذاتية»[٣].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٦ / ٧٤.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٠ / ٤.

(٣) روح المعاني: ٩ / ٤٢.

وكذلك خطّأ الدكتور الغمراوي المفسِّرين القائلين: إن السموات السبع هي الأفلاك السيارة، فرأى أن هذا المسلك في التفسير نتيجة تأثرهم بالفلسفة اليونانية، فبدلاً أن يصححوا الفلسفة بصريح الكتاب أولوه إلى ما يوافق ما وقر أنه الحكمة، وليس أصرح ولا أحكم من أن يصف الله تعالى السموات بأنها سبع، وكرر ذلك مرات عديدة، فكان مقتضى هذا أن يستمسكوا بالنص، لكنهم لم يفعلوا، وقالوا: إن العدد ليس له مفهوم؛ لأنهم لم يجدوا توجيهاً ولا تفسيراً لهذا العدد الذي وصف الله تعالى به السموات مراراً. ورأيه أن العلم لا يعرف إلى الآن ما هي السموات السبع[1]؟

وبعد هذا الحديث عن معنى الأفلاك والكواكب، وعددها، وترتيبها، وحركاتها، وبيان رأي العلم في ذلك، أشير إلى أن جمهور الفلاسفة قد رأوا أن لهذه الأجرام نفوساً مدركة مدبِّرة لنظام العالم، وقد أشار المفسِّرون إلى رأيهم هذا، وتحدثوا عن سجود الكائنات وتسبيحها للباري ـ عز وجل ـ كما أخبر القرآن الكريم، فماذا قال كلٌّ من الفلاسفة والمفسِّرين في هذه المسألة؟

*** حياة الكائنات وتسبيحها:**

أذكر بدايةً رأي بعض الفلاسفة في ذلك، حيث رأى بعضهم أن للأفلاك والكواكب نفوساً ناطقة مدركة محركة لجسم الفلك، ويكون لكل فلك عقل مفارق، نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعَّال إلى أنفسنا، وعلى هذا تكون الحركة السماوية نفسانية، تصدر عن نفس مختارة[2].

---

(١) انظر: الدكتور محمد أحمد الغمراوي: الإسلام في عصر العلم: ٢٥٥، والدكتور منصور حسب النبي: الكون والإعجاز العلمي في القرآن: ٣٤٦.

(٢) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): ٥، والثمرة المرضية(عيون المسائل): ٦٢، وآراء أهل المدينة الفاضلة: ١٩، وابن سينا: النجاة: ٤٤٧، =

وقد ألّف الكندي رسالة خاصة أبان فيها عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ـ سبحانه وتعالى ـ، فسّر فيها قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦]. وابتدأ تفسير هذه الآية ببيان معنى السجود في اللغة، فقال: السجود في اللغة العربية يُقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض، وإلزام باطن الكفين والركبتين الأرض. ويُقال أيضاً على الطاعة فيما ليست له جبهة ولا كفان ولا ركبتان[1]. وهذا يدل على أن سجودهن هو الطاعة الدائمة التي لا تنقطع؛ لأنه لا يمكن حمله على سجود الصلاة الذي ينقطع بقطع وقت الصلاة. ثم قال: والطاعة تقال في اللغة على الانتهاء إلى أمر الآمر، والانتهاء إلى أمر الآمر إنما يكون بالاختيار، والاختيار لذي الأنفس التامة النطقية[2]. ونلاحظ أن الكندي حاول من خلال اللغة أن يثبت أن الجرم الأعلى حي مميّز.

ثم أكد ذلك بأقاويل منطقية فقال: إن الفلك جرم، وكل جرم فلا يخلو من أن يكون إما حياً وإما لا حياً، والفلك إما حي وإما لا حي. وكل علة إما أن تكون عنصراً، وإما صورة، وإما فاعلاً، وإما غاية، والفلك ليس بعنصر للمكوّنات؛ لأن العنصر المكوّن يستحيل من صورة إلى صورة، والفلك غير مستحيل، ولا هو صورة؛ لأن الصورة غير مفارقة عنصرها، والفلك مفارق للمكوّنات. ولا هو غاية؛ لأن الغاية شيء يلحق الجسم،

= وكتابه: الهداية: ٢٧٦، ورسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ١ / ٩٨، و٤ / ٣٧٢، وأبو البركات البغدادي: كتاب المعتبر في الحكمة: ٣ / ١٦٧، والسهروردي: هياكل النور: ٣١، و٣٨.

(١) قارن: ابن منظور: لسان العرب: مادة سجد.

(٢) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل): ٢٤٤.

كالتحصين الذي من أجله كان البيت، فإن التحصين شيء يلحق البيت. فلم يبق إلا أن يكون الفلك علة فاعلة قريبة لكل مكوَّن، وفعله بالحركة الذاتية الدائمة. إذن: فالجرم الأقصى حي بالفعل، مفيد الجرمَ الأدنى الواقع تحته الحياة اضطراراً[(١)].

وبعد أن أثبت للجرم الأقصى الحياة أخذ يبرهن على أنه ناطق، فقال: إذا ثبت أن الأجرام الفلكية حيَّة، وأن الخاصة اللازمة للحي هي الحس وقوة التمييز، فهي إذن ناطقة اضطراراً. وأيضاً لا تخلوا أن تكون ناطقة أو لا ناطقة، والجرم الناطق أشرف من الذي هو لا ناطق، وإن لم تكن ناطقة وهي علة كوننا ووجودنا، فنكون أشرف منها، وقبيح أن يكون المعلول أشرف من العلة[(٢)].

وقد ذكر الرازي في غير التفسير أن الكواكب والأفلاك أحياء ناطقة، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾. وقوله: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾. بل ذهب إلى أبعد من هذا، حيث وافق الفلاسفة الذين اعتبروا العقول والنفوس هي الملائكة، ولهذا رأى عدم جواز حصرها في عدد معين، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]. وهذه العقول هي المدبرة لأجرام الأفلاك[(٣)].

وذكر الشيرازي أن الطبيعيين والإلهيين رأوا أن الأفلاك بأجمعها حية ناطقة عاشقة، مطيعة لمبدعها وخالقها، فالطبيعيون تفطنوا إلى ذلك من جهة

---

(١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل): ٢٤٧.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٥٤.

(٣) انظر: المطالب العالية: ٧ / ٣٣٥، وانظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٣٨٥.

استدارة الحركات من الأجرام، حيث يحتاج دوامها إلى قوة روحانية عقلية غير جسمانية، والإلهيون علموا بذلك من جهة كثرة العقول، فحكموا بأن غرضها من حركاتها نيل التشبه بجنابه تعالى، والتقرب إلى سكان حضرته ومجاوريه[١]. فالأفلاك كلها أحياء ناطقة مطيعة لله تعالى، دلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾. وقوله: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَاجِدِينَ﴾[٢]. ثم قال: وتعساً لجماعة جوزوا الحياة والإدراك لمثل البعوضة والنملة فما دونهما، ولم يجوزوا ذلك للأجرام الشريفة[٣]. فما من شخص من أشخاص السماء إلا وله نفس وعقل يحركانه شوقاً وطرباً إلى حضرة الباري ـ عز وجل ـ، فهي ذوات نفوس لها إرادة وعلم وصلاة وتسبيح[٤].

وذكر الآلوسي أن جماعة من الفلاسفة ذهبت إلى أن الكواكب أحياء ناطقة، قال: وظواهر الكتاب والسنة تشهد لهم، وليس في القول بذلك إنكار ما هو من ضروريات الدين[٥]. وأكد موافقته لذلك في موضع آخر، فرأى أن الأفلاك والكواكب مُدْرِكة عاقلة، والشواهد من الكتاب والسنة على كونها ذات إدراك وتمييز مما لا تكاد تحصى كثرة، فلا يبعد أن يكون لها نفس ناطقة كنفس الإنسان، بل صرَّح بعض الصوفية بكونها ذات نفس ناطقة كاملة، والحكماء أثبتوا النفس للفلك، وصرح بعضهم بإثباتها للكواكب أيضاً، وقالوا: كل ما في العالم العلوي من الكواكب والأفلاك الكلية والجزئية والتداوير حي ناطق[٦].

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ١٢٢.

(٢) سورة يوسف: الآية: ٤. ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَاجِدِينَ﴾.

(٣) تفسير القرآن الكريم: ٦ / ١٢٣.

(٤) المصدر السابق: ٧/ ٢٨٧.

(٥) انظر: روح المعاني: ٦/ ٣٧٢.

(٦) انظر: المصدر السابق: ١٢/ ١٤.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨]. قال: «لا أرى مانعاً من القول بأن للحيوانات نفوساً ناطقة، وهي متفاوتة الإدراك حسب تفاوتها في أفراد الإنسان، وهي مع ذلك كيفما كانت لا تصل في إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الإنسان، والشواهد على هذا كثيرة، وليس في مقابلتها قطعي يجب تأويله لأجلها، وقد صرَّح غير واحد إنها عارفة بربها جل شأنه، وأما إن لها رسلاً من جنسها، فلا أقول به، ولا أفتي بكفر مَنْ قال به، وأما أن الجمادات حية مدركة فأمر وراء طور عقلي، والله تعالى على كل شيء قدير»[1].

وقوله: «وأما أن الجمادات حية مدركة فأمر وراء طور عقلي» لا يدل على إنكاره لذلك أو توقفه، بل هو موافق لهم، بدليل ما ذكره في الفقرة السابقة.

ويمكن حصر آراء المفسّرين في هذه المسألة على رأيين، وأغلب آرائهم كانت حول تفسيرهم للآيات الكريمة التي تشير إلى تسبيح الكائنات وسجودها للباري - عز وجل -. ومن هذه الآيات قوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: ٤٩]. وقوله: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤]. وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ [النور: ٤١]. وخلافهم ليس فيما يتعلق بالعالم العلوي فحسب، بل اختلافهم جارٍ في جميع الكائنات:

---

(١) روح المعاني: ٤ / ١٣٩.

فأما الرأي الأول فقد ذهب أصحابه إلى القول بأن التسبيح يحُمل على المجاز، فهو تسبيح حال لا مقال، وحجتهم في ذلك أن التسبيح بالمقال لا يحصل إلا مع الفهم والعلم والإدراك والنطق، وكل ذلك في الجماد محال، ثم قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ يدل على أن عدم فهمهم لذلك التسبيح جرم عظيم، فلو حملنا التسبيح على حقيقته لم يكن عدم الفقه جرماً ولا ذنباً، وإذا لم يكن ذلك جرماً، لم يكن قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ لائقاً بهذا الموضع، فهم مطالبون بفقه ذلك التسبيح، ولكنهم أعرضوا، فمعنى قوله تعالى: ﴿لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ ذلك بإعراضهم عن النظر والتفكر بهذه المكوَّنات، ومن ثَمَّ لم يهتدوا إلى ما فيها من دلائل على تنزيه الله تعالى[1].

وقد فسَّر الرازي السجود بافتقار الممكن إلى الواجب ـ سبحانه وتعالى ـ في حال الحدوث والبقاء، فذكر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: ١٨]. أن كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه إلا عند الانتهاء إلى الواجب لذاته، وكما أن الإمكان لازم للممكن حال حدوثه وبقائه، فافتقاره

(١) انظر: الطوسي: التبيان في تفسير القرآن: ٧ / ٣٩٤، والزمخشري: الكشاف: ٢ / ٦٤٣، والرازي: مفاتيح الغيب: ٢٠ / ٢١٩، والقشيري: لطائف الإشارات: ٤ / ٢٢، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٧ / ١٨٣، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ، ٣ / ٣١٠، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٥ / ١٧٥، والآلوسي: روح المعاني: ٨ / ٨٠. وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٥ / ١١٤.

إلى الواجب حاصل حال حدوثه وحال بقائه، وهذا الافتقار الذاتي اللازم للماهية أدل على الخضوع والتواضع من وضع الجبهة على الأرض، فإن ذلك علامة وضعية للافتقار الذاتي، قد يتطرق إليها الصدق والكذب، أما نفس الافتقار الذاتي فإنه ممتنع التغير والتبدل، فجميع الممكنات ساجدة بهذا المعنى لله تعالى، أي: خاضعة متذللة معترفة بالفاقة إليه والحاجة إلى تخليقه وتكوينه[1].

وذكر البيضاوي عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤]. أن هذه الأشياء تنزه الباري ـ عز وجل ـ عما هو من لوازم الإمكان، وتوابع الحدوث بلسان الحال، فهي تدل بإمكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته، ولكن المشركون لا يفقهون تسبيحهم؛ لإخلالهم بالنظر الصحيح الذي به يفهم تسبيحهم[2]. وقد وافقه على هذا الرأي أبو السعود[3]، والآلوسي[4].

واعتبر ابن رشد هذا التسبيح من دلالة الموجودات على الباري ـ عز وجل ـ، وذلك من جهتي العناية والاختراع[5].

وأما الرأي الثاني فذهب أصحابه إلى القول بأن التسبيح على حقيقته، وهو تسبيح مقال لا حال[6]. وحجتهم أن التسبيح يحمل على الحقيقة، ولا

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٣ / ٢١، وراجع: ١٩ / ٣١.

(٢) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ٣١٠.

(٣) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٥ / ١٧٥.

(٤) انظر: روح المعاني: ٨ / ٨٠.

(٥) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٥٣.

(٦) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٥ / ٩٢، وابن كثير: تفسير القرآن =

يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة، والحقيقة غير متعذرة هنا، فالمكوَّنات تسبح، كلٌّ بما يناسبه، وقد ثبت بنص القرآن أن هذه المكوَّنات تتكلم، كالنملة[(١)]، والهدهد[(٢)]، وقول السماء والأرض أتينا طائعين[(٣)]. وقد دل قوله تعالى: ﴿لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾ على أن التسبيح حقيقي، ولكن لا يستطيع الناس فقهه؛ ولهذا كان علم سيدنا داود وسليمان عليهما السلام بمنطق الطير آية؛ إذ إنهما فَهِمَا لغة الطير، لا أن الطير تحدثت بلغتهم. وأما قوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾ فهذا تهديد للعقلاء الذين امتنعوا عن تنزيه الله تعالى وتعظيمه. وقد ورد في الصحيحين ما يؤكد حقيقة تسبيح المكوَّنات بالمقال، من ذلك قوله ﷺ: (**إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلِّم عليَّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن**)[(٤)]. وقول ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ: (**لقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل**)[(٥)]. قال القرطبي: «وإذا ثبت ذلك في جماد

= العظيم: ٣ / ٤٣، والشوكاني: فتح القدير: ٣ / ٢٣١، و ٥ / ١٦٥، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١٣ / ١٠٨، وسيد قطب: في ظلال القرآن: ٣ / ١٢٩٧، والشعراوي: الحياة والموت: ٢٩.

(١) قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوۡاْ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمۡلِ قَالَتۡ نَمۡلَةٞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾. سورة النمل: الآية: ١٨

(٢) قال الله تعالى: ﴿فَمَكَثَ غَيۡرَ بَعِيدٖ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمۡ تُحِطۡ بِهِۦ وَجِئۡتُكَ مِن سَبَإِۭ بِنَبَإٖ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةٗ تَمۡلِكُهُمۡ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ﴾. سورة النمل: الآية: ٢٢ ـ ٢٣.

(٣) قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾. سورة فصلت: الآية: ١١.

(٤) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الفضائل: باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوة.

(٥) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب المناقب: باب علامات النبوة في الإسلام.

واحد جاز في جميع الجمادات، ولا استحالة في شيء من ذلك، فكل شيء يسبح للعموم»[١].

هذه جملة أدلة الفريقين، ويظهر لي أن القول بالتسبيح على الحقيقة هو القول الراجح، وذلك كما قال القرطبي: إذا ثبت كلام جماد واحد، جاز في جميع الجمادات أن تتكلم، وقد ثبت في القرآن والسنة أن بعض الكائنات تكلمت حقيقة.

ولهذا لم ينكر الغزالي على الفلاسفة إمكان أن يكون للسماء نفس، نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا، لأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم، قال: ولكنا ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل، فإن هذا إن كان صحيحاً، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء بإلهام من الله أو وحي[٢].

فخلاصة القول أن القرآن الكريم قد خاطب الكائنات جميعاً على أساس أن لها حياة، ولكن حياة خاصة، فحياة الجماد تختلف عن حياة النبات، وحياة النبات تختلف عن حياة الحيوان، وحياة الحيوان تختلف عن حياة الإنسان، كما أن حياة الإنسان تختلف عن حياة الجان، وحياة الملائكة. يقول أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند: «والمشكلة الأساسية التي يواجهها العقل في تقبل هذا اللون من المعرفة أن بعض العقول اعتادت على أن تنكر ما تجهل، ولا سبيل للعقل للتعرف على كيفية السجود والتسبيح، التي تعودها العقل وتعارف عليها، ولذلك قال تعالى: ﴿لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ ليدل على أن معرفة تسبيح الطير ليس من وظائف العقل، ولا من خصائصه؛ لأن هذه الأنواع ليست من جنس الإنسان»[٣].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١٠ / ٢٦٨.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة: ٢١٨.

(٣) تأملات حول منهج تأسيس اليقين في القرآن الكريم: ٥٤.

وقد لاحظ الفلاسفة والعلماء قديماً وحديثاً هذه الحياة، يقول الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ): «ما أودع صدور صنوف سائر الحيوانات من ضروب المعارف، وفطرها عليه من غريب الهداياتمن غير تأديب وتثقيف، ومن غير تقويم وتلقين، ومن غير تدريج وتمرين، فبلغت بعفوها وبمقدار قوى فطرتها، من البديهة والارتجال، ومن الابتداء والاقتضاب مالا يقدر عليه حذاق رجال الرأي وفلاسفة علماء البشرية بيد ولا آلة»[1].

ومن عجائب الخلق «أنك تجد أن جميع البهائم والسباع تقوم عند فطام أولادها بالتعفير، والتعفير أن ترضعه وتمنعه، حتى يجوع ويطلب أكله بنفسه، فلا تزال تنوله وتماطله حتى يمتنع عنها»[2]. ومن ذلك أيضاً: الهجرة من الوطن والعودة إليه، والتخفي والتمويه[3]، فتجد الثعلب كثير الحيل عجيب الروغان والمكر، إذا جاع يرمي بنفسه في الصحراء متماوتاً، ويمد يديه ورجليه، ويركز بطنه وينفخه؛ حتى يحسبه الطير أنه ميت، فيجتمع عليه الطير ليأكله، فيصيد منه ما يشاء[4].

ومن عجائب النبات أنك تجد بعض الزهور تقوم بسجن الحشرات داخلها حتى الموت، وذلك في حالة دخول الحشرة إلى الزهرة الأنثوية دون الذكرية، فإذا دخلت في الزهرة الذكرية فإنها تسمح لها بالخروج، أما الأنثوية فلا تسمح لها بذلك؛ فالنبات في هذه الحالة لا يهتم بخروج الحشرة؛ لأنها تكون قد أدت رسالتها، أما عند زيارتها للمقصورة المذكرة

---

(١) كتاب الحيوان: ١ / ٣٥. تحقيق عبد السلام هارون: دار الجيل ببيروت: د/ط: د/ت.

(٢) الجاحظ: كتاب الحيوان: ٢ / ١٩٨.

(٣) انظر: موريسون: العلم يدعو الإيمان: ١١١.

(٤) انظر: القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات: ٣٨٤. دار ابن خلدون: د/ط: د/ت.

فإنه يسمح لها بالخروج؛ لأنها لا تكون قد أدت رسالتها بعد[١].

ولكن السؤال المهم هنا هل كلام الفلاسفة عن حياة الأفلاك موافق لما رآه كثير من المفسِّرين من خلال تفسيرهم للآيات الكريمة؟ يبدو أن بينهما قدراً مشتركاً وهو إثبات الحياة والإدراك للعالم العلوي، ولكن الفلاسفة اقتصروا على إثبات الحياة والإدراك للعالم العلوي فقط، بينما ذهب كثير من المفسِّرين إلى إثبات ذلك للكائنات جميعاً، لعموم قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾.

وفي ختام هذا المبحث أشير إلى أن بعض الفلاسفة اعتبروا العرش والكرسي من الأفلاك أيضاً، ورأوا أن الملائكة هي نفوس الأفلاك المدبرة لأمرها، وهذا هو موضوع المبحث التالي:

المبحث الثاني
العرش والكرسي والملائكة

البحث في معاني العرش والكرسي والملائكة يُتناول من جوانب متعددة، فقد يبحث العرش والكرسي في الصفات، وذلك من حيث صلتها بالذات الإلهية، حيث قال ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. وقال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وقد يبحثان في السمعيات من حيث صلتهما بالغيبيات التي يسلِّم فيها للخبر الصحيح، وفي هذا المبحث أتناولها من حيث صلتهما بالعالم العلوي، وخاصة أن بعض الفلاسفة اعتبر العرش والكرسي من عالم الأفلاك، فبهذا الاعتبار أتحدث عنهما، وبهذا الاعتبار نفسه أتحدث عن الملائكة، حيث اعتبرها

---

(١) انظر: الدكتور نظمي خليل أبو العطا: إعجاز النبات في القرآن الكريم: ٣٢. مكتبة النور بالقاهرة: د/ط: د/ت.

أولئك الفلاسفة نفوساً ناطقة عاقلة مدبرة لعالم الأفلاك. ولهذا جمعت بينهم في هذا المبحث، وأبدأ أولاً بالحديث عن العرش والكرسي:

*** العرش والكرسي:**

العرش لغة سرير الملك، يدلك على ذلك سرير ملكة سبأ، سماه الله ـ عز وجل ـ عرشاً فقال: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣]. والعرش: البيت وجمعه عروش، والعرش: السقف، والعرش: المُلْك، والعرش: كواكب صغار، وعرش الثريا كواكب قريبة منها[١]. وأما الكرسي فهو معروف[٢].

وقال الأصفهاني: العَرْشُ في الأصل شيء مُسَقَّف، وكني به عن العز والسلطان والمملكة، وعرش الله ما لا يعلمه البشر على الحقيقة إلا بالاسم. وقال قوم: هو الفلك الأعلى، والكرسي فلك الكواكب، واستدل بما روي عن رسول الله ﷺ: (ما السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرَضُونَ السَّبْعُ في جَنْبِ الكُرْسِيّ إلاَّ كَحَلْقَةٍ مُلْقَاةٍ في أرْضٍ فَلاةٍ)[٣]. والكرسي عند العرش كحلقة في فلاة[٤]. وفي تعريفه للكرسي قال: والكرسي في تعارف العامة اسم لما يُقْعَد

---

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة عرش.

(٢) انظر: المصدر السابق: مادة كرس.

(٣) لم أجد هذا الحديث بهذا اللفظ، وقريب منه حديث أبي ذر الذي أخرجه ابن حبان في صحيحه. والحديث طويل منه قوله ﷺ لأبي ذر: (يا أبا ذر ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة). كتاب البر والإحسان: باب ما جاء في الطاعات وثوابها: ذكر الاستحباب للمرء أن يكون له من كل خير حظ رجاء التخلص في العقبى بشيء منها. وقال القرطبي في تفسيره: «أخرجه الآجري، وأبو حاتم البستي في صحيح مسنده، والبيهقي وذكر أنه صحيح». الجامع لأحكام القرآن: ٣ / ٢٧٨.

(٤) انظر: المفردات في غريب القرآن: ٣٣٢.

عليه، وقال بعضهم: هو اسم الفلك المحيط بالأفلاك[١].

وعرّف بعض المفسّرين العرش بأنه الجسم المحيط بسائر الأجسام[٢]، وزاد الآلوسي على ذلك فقال: وهو فلك الأفلاك[٣].

وهذا المعنى الأخير هو الذي أراده فلاسفة الإسلام من العرش، فقد تكلم ابن سينا عنه وهو يفسّر قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَآ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]. فرأى أن العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية، وهو الفلك التاسع الذي يسمى بفلك الأفلاك أيضاً، وأشار إلى أن هذا هو رأي فلاسفة الإسلام، حيث قال: والحكماء المتشرعون اجتمعوا على أن المعنى بالعرش هو هذا الجرم. ثم قال: وهذا الفلك محمول حملاً طبيعياً على الأفلاك الثمانية التي تحته. وبهذا يكون ابن سينا قد فسّر الملائكة بالأفلاك، وقد صرّح بهذا فقال: والأفلاك تسمى ملائكة[٤].

وهذا ما رآه إخوان الصفا أيضاً، فالعرش هو الفلك التاسع المحيط بسائر الأفلاك، والكرسي هو الفلك الثامن الذي وسع السموات والأرض[٥].

وقد أخذ بهذا الرأي بعض المفسّرين، ففسّر الرازي العرش بالفلك الأعظم الذي بحركته تتحرك سائر الأفلاك والكواكب، وذلك عند تفسيره

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٤٣٠.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ١٤، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢/ ٢٨٥، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٣/ ٢٣٢، و ٤/ ١١٨.

(٣) انظر: روح المعاني: ٤ / ٣٧٤.

(٤) انظر: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): ١٢٨.

(٥) انظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٢/ ٢٢، وابن مسرة: رسالة الاعتبار: ٦٧.

لقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. قال: «فالحق سبحانه خص جرم الفلك الأعظم بقوة سارية في أجرام سائر الأفلاك باعتبارها صارت مستولية عليها، قادرة على تحريكها على سبيل القهر من المشرق إلى المغرب، فأجرام الأفلاك والكواكب صارت كالمسخرة لهذا القهر والقسر، ولفظ الآية مشعر بذلك؛ لأنه لما ذكر العرش بقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ رتب عليه حكمين: **أحدهما**: قوله: ﴿يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ﴾ تنبيهاً على أن حدوث الليل والنهار إنما يحصل بحركة العرش. **والثاني**: قوله: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ تنبيهاً على أن الفلك الأعظم الذي هو العرش يحرك الأفلاك والكواكب على خلاف طبعها من المشرق إلى المغرب، وأنه تعالى أودع في جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قويت على قهر جميع الأفلاك والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طبائعها، فهذه أبحاث معقولة، ولفظ القرآن مشعر بها والعلم عند الله»[1].

وكذلك فسّر الكرسي بأنه الفلك الذي يلي العرش، حيث قال: أما الفلكيات فأولها العرش المجيد، ثم الكرسي الرفيع[2]. وتبعه في هذا التفسير النيسابوري[3].

وأنكر ابن كثير أن يكون العرش هو الفلك المحيط؛ لأن له قوائم وحملة يحملونه، كما ورد الخبر بذلك، ولا يتصور هذا في الفلك المستدير،

---

(١) مفاتيح الغيب: ١٤ / ١٢٥.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٢ / ١٥٥.

(٣) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥ / ١٠٨.

قال: وهذا واضح لمن تدبر ما وردت به الآيات والأحاديث الصحيحة[١].

وذكر الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٣]. أن المسلمين اتفقوا على أن فوق السموات جسماً عظيماً هو العرش، ولكنهم اختلفوا في المراد منه في هذه الآية على أقوال:

القول الأول: أن الله تعالى لما خلق السموات والأرض سطحها ورفع سمكها، فإن كل بناء يسمى عرشاً، قال تعالى في صفة القرية: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾ [الحج: ٤٥]. فالمراد أن تلك القرية خلت منهم مع سلامة بنائها وقيام سقوفها، فوجب حمل اللفظ على هذا، ولا يجوز حمله على العرش الذي في السماء، ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ إشارة إلى تخليق ذواتها، وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ يكون إشارة إلى تسطيحها وتشكيلها بالأشكال الموافقة لمصالحها، وعلى هذا الوجه تصير هذه الآية موافقة لقوله ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا﴾ [النازعات: ٢٧ ـ ٢٨] . فذكر أولاً أنه بناها، ثم ذكر ثانياً أنه رفع سمكها فسواها، وكذلك ههنا ذكر بقوله: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ أنه خلق ذواتها، ثم ذكر بقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ أنه قصد إلى تعريشها وتسطيحها وتشكيلها بالأشكال الموافقة لها.

القول الثاني: وهو القول المشهور لجمهور المفسّرين: أن المراد من العرش المذكور في هذه الآية: الجسم العظيم الذي في السماء.

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم: ٢ / ٥٠٠ . وسيأتي فيما بعد ذكر بعض هذه الأحاديث.

القول الثالث: أن المراد من العرش الملك، يقال فلان ولي عرشه أي: ملكه، فقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ المراد أنه تعالى لما خلق السموات والأرض، واستدارت الأفلاك والكواكب، وجعل بسبب دورانها الفصول الأربعة والأحوال المختلفة من المعادن والنبات والحيوانات، ففي هذا الوقت قد حصل وجود هذه المخلوقات والكائنات(١).

وكذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. ذكر أن المفسِّرين اختلفوا في معنى الكرسي على أربعة أقوال(٢):

الأول: أنه جسم عظيم يسع السموات والأرض. قال: وورد في الآية وجاء في الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة، ولا امتناع في القول به فوجب القول باتباعه.

الثاني: أنه السلطان والقدرة والملك، والعرب يسمون أصل كل شيء الكرسي، وتارة يسمى الملك بالكرسي؛ لأن الملك يجلس على الكرسي، فيسمى الملك باسم مكان الملك.

الثالث: أنه العلم؛ لأن العلم موضع العالِم، وهو الكرسي، فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز؛ لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه، والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه، ومنه يقال للعلماء: كراسي؛ لأنهم الذين يعتمد عليهم.

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ١٤، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥/ ١٠٥.

(٢) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣ / ٩، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢ / ٥٥٥، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١/ ٣٤٣، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ١/ ٢٤٨، والآلوسي: روح المعاني: ٢ / ١١.

الرابع: أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه، وتقريره أنه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم[١].

وقد أطال الآلوسي في عرض الآراء في معنى العرش، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. وسأقتصر هنا على ما يتعلق برأي الفلاسفة والرد عليهم، فذكر أن طائفة من أهل الكلام ذهبت إلى أن العرش مستدير من جميع الجوانب، محيط بالعالم من كل جهة، وهو محدد الجهات، وربما سموه الفلك الأطلس والفلك التاسع ـ وهذا رأي فلاسفة الإسلام أيضاً كما ذكر عنهم في موضع آخر ـ قال: وتعقبه بعض شراح عقيدة الطحاوي بأنه ليس بصحيح؛ لما ثبت بالشرع من أن له قوائم تحمله الملائكة عليهم السلام[٢]، ولما جاء في الصحيحين أنه (اهْتَزَّ عَرْشُ الرَّحْمَنِ لِمَوْتِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ)[٣]. والفلك التاسع عندهم متحرك دائماً بحركة متشابهة، ومن تأول ذلك على أن المراد باهتزازه استبشار حملة العرش وفرحهم، فلا بد له من دليل على أن سياق الحديث ولفظه بعيد عن ذلك الاحتمال. وأيضاً جاء في الصحيح ما يدل على أنه له زنة هي أثقل

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٧ / ١٢.

(٢) أخرج البخاري في صحيحه (عَنْ أَبِي سَعِيدٍ ـ رضي الله عنه ـ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ النَّاسُ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ فَلا أَدْرِي أَفَاقَ قَبْلِي أَمْ جُوزِيَ بِصَعْقَةِ الطُّورِ). كتاب أحاديث الأنبياء: باب قول الله تعالى: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ﴾.

(٣) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه عن جابر بن عبد الله ـ رضي الله عنه ـ: كتاب المناقب: باب مناقب سعد بن معاذ. وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن جابر ـ رضي الله عنه ـ أيضاً: كتاب فضائل الصحابة: باب من فضائل سعد بن معاذ.

الأوزان[١]. والفلك عندهم لا ثقيل ولا خفيف، وأيضاً العرب لا تفهم من العرش الفلك، والقرآن إنما نزل بما يفهمون. ثم إن القوم إلى الآن لا دليل لهم على حصر الأفلاك في تسعة، وهو غير الكرسي على الصحيح[٢].

وذكر أن فلاسفة الإسلام حاولوا أن يجمعوا بين الفلسفة والشريعة فقالوا: السموات السبع في كلام الشارع هي الأفلاك السبعة في كلام الفلاسفة، والكرسي هو فلك الثوابت، والعرش هو الفلك المحرك للجميع المسمى بفلك الأفلاك[٣]. قال: وقد خالفوا في ذلك سلف الأمة، وظاهر ما ورد في الأخبار من أن له قوائم يدل على عدم الكرية، نعم ورد ما يدل بظاهره أنه مقبب، وهذا شيء غير ما يزعمونه فيه، وكذا الكرسي لم يدل دليل على كريته كما يزعمون، وكون الدليل العقلي يقتضي ذلك محل بحث كما لا يخفى، ومن رجع إلى كلام أهل الهيئة المحدثين، ونظر في أدلتهم على ما قالوه في أمر الأجرام العلوية وكيفية ترتيبها، قوي عنده وهن ما ذهب إليه المتقدمون في ذلك[٤].

---

(١) أخرج الإمام مسلم في صحيحه عن جويرية بنت الحارث رضي الله عنها (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ مِنْ عِنْدِهَا بُكْرَةً حِينَ صَلَّى الصُّبْحَ وَهِيَ فِي مَسْجِدِهَا ثُمَّ رَجَعَ بَعْدَ أَنْ أَضْحَى وَهِيَ جَالِسَةٌ فَقَالَ: مَا زِلْتِ عَلَى الْحَالِ الَّتِي فَارَقْتُكِ عَلَيْهَا؟ قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَقَدْ قُلْتُ بَعْدَكِ أَرْبَعَ كَلِمَاتٍ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لَوْ وُزِنَتْ بِمَا قُلْتِ مُنْذُ الْيَوْمِ لَوَزَنَتْهُنَّ سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ عَدَدَ خَلْقِهِ وَرِضَا نَفْسِهِ وَزِنَةَ عَرْشِهِ وَمِدَادَ كَلِمَاتِهِ). كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار: باب التسبيح أول النهار وعند النوم.

(٢) انظر: روح المعاني: ٨ / ٤٧٠ ـ ٤٧٦.

(٣) انظر: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): ١٢٨، ورسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٢ / ٢٢.

(٤) روح المعاني: ١٢ / ٢٤. وانظر: ١٥ / ٢٩٥.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾[(١)]. ذكر عنهم أن المعنى يدبر ذلك على ما اقتضته حكمته، ويهيء أسبابه بسبب تحريك العرش، وهو فلك الأفلاك عندهم، وبحركته يحرك غيره من الأفلاك لقوة نفسه. ثم ردَّ عليهم بأن هذا لا يقبله المحدثون وسلف الأمة؛ إذ لا يشهد له الكتاب ولا السنة[(٢)].

ولكنه مع هذا الاعتراض أجد له أكثر من نص يفسّر فيه العرش بالفلك، فمثلاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]. قال: «وهو رب العرش أي: الجسم المحيط بسائر الأجسام، ويسمى بفلك الأفلاك، وهو محدد الجهات، العظيم الذي لا يعلم مقدار عظمته إلا الله تعالى، وفي الخبر أن الأرض بالنسبة إلى السماء الدنيا كحلقة في فلاة، وكذا السماء الدنيا بالنسبة إلى السماء التي فوقها، وهكذا إلى السماء السابعة، وهي بالنسبة إلى الكرسي كحلقة في فلاة، وهو بالنسبة إلى العرش كذلك»[(٣)].

وعند تفسيره للكرسي في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. قال: «الكرسي جسم بين يدي العرش محيط بالسموات السبع»[(٤)]. واستدل على هذا بالحديث الذي أشار إليه الأصفهاني في تعريفه

---

(١) سورة يونس: الآية: ٣. والآية من أولها: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾.

(٢) انظر: روح المعاني: ٦ / ٦٣.

(٣) روح المعاني: ٦ / ٤٩. والخبر الذي ذكره سبق تخريج ما يقاربه في أول هذا المبحث، فليراجع.

(٤) روح المعاني: ٢ / ١١.

للعرش، وهو (ما السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرَضُونَ السَّبْعُ في جَنْبِ الكُرْسيِّ إلاّ كَحَلْقَةٍ مُلْقَاةٍ في أرْضٍ فَلاةٍ).

وكذلك أفرد الطباطبائي بحثاً مطولاً في معاني العرش، فذكر رأي الفلاسفة في أن العرش هو الفلك التاسع المحيط بالعالم الجسماني، والمحدد للجهات، والأطلس الخالي من الكواكب، والراسم بحركته اليومية للزمان، وفي جوفه الكرسي، وهو الفلك الثامن الذي فيه الثوابت، وفي جوفه الأفلاك السبعة السيارة: زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر بالترتيب محيطاً بعضها ببعض. قال: وهذه هي التي يفرضها علم الهيئة على مسلك بطليموس لتنظيم الحركات العلوية الظاهرة للحس، طبقوا عليها ما يذكره القرآن من السموات السبع والكرسي والعرش، فما وجدوا من أحكامها المذكورة في الهيئة والطبيعيات لا يخالف الظواهر قبلوه، وما وجدوه يخالف الظواهر الموجودة في الكتاب ردوه، كقولهم: ليس للفلك المحدد وراء ولا خلاء، وقولهم بدوام الحركات الفلكية، واستحالة الخرق والالتئام عليها، وكون كل فلك يماس بسطحه سطح غيره من غير وجود بعد بينها، وكون أجسامها بسيطة متشابهة. ثم ذكر أن ظاهر ما ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف يثبت أن وراء العرش حجباً وسرادقات، وأن له قوائم وحملة، وأن الله سيطوي السماء كطي السجل للكتب، إلى غير ذلك مما ينافي بظاهره ما افترضه علماء الهيئة والطبيعيات سابقاً، والقائلون منا إن السماوات والكرسي والعرش هي ما افترضوه من الأفلاك التسعة الكلية يدفعون ذلك كله بمخالفة الظواهر. وقد أوضحت الأبحاث الأخيرة العميقة في الهيئة والطبيعيات المؤيدة بالحس والتجربة بطلان الفرضيات السابقة من أصلها[1].

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٨ / ١٥٧.

وأما عن رأيه في معنى العرش فقد رأى أن الآيات تدل بظاهرها على أن للعرش مصداقاً خارجياً، ويرى أن هذا المصداق هو مقام في الوجود يجتمع فيه أزمة الحوادث والأمور، فتنتشيء فيه التدابير العامة وتصدر عنه الأوامر التكوينية، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾[1]. وكذلك هو مقام العلم، وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]. فقوله: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ﴾ يجري مجرى التفسير للاستواء على العرش، فالعرش مقام العلم كما أنه مقام التدبير العام الذي يسع كل شيء، وكل شيء في جوفه[2]. وكذلك فسّر الكرسي[3].

وعند التدقيق فيما قاله الطباطبائي هنا، وفيما ذكره عند تفسيره للكرسي في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] يتبين أن العرش ليس على حقيقته الخارجية كما قال، وإنما هو مثل لتدبير الله تعالى لملكه وعلمه المحيط بذلك، وقد صرَّح بهذا عند تفسيره للكرسي، حيث رأى أن هذه الألفاظ من العرش والكرسي ونظائرها، أمثال مضروبة للناس، وما يعقلها إلا العالمون[4]. وهذا هو رأي بعض المفسّرين، كما تحقق في مدخل البحث، فليراجع هناك[5].

---

(١) سورة يونس: الآية: ٣. والآية: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٨ / ١٥٩.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٢ / ٣٤٠.

(٤) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢ / ٣٤٣، ٣٤٥.

(٥) صفحة: ٣٥.

وتفسير الكرسي بالعلم ذكره الطبري، ونسب هذا الرأي إلى ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ، وكان ترجيحه لهذا المعنى لدلالة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَئُودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ فأخبر ـ سبحانه وتعالى ـ أنه لا يؤده حفظ ما علم وأحاط به مما في السموات والأرض، وكما أخبر عن ملائكته أنهم قالوا في دعائهم: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾[1]. فأخبر الله تعالى أن علمه وسع كل شيء، فكذلك قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾. وأصل الكرسي العلم، ومنه قيل للصحيفة يكون فيها علم مكتوب كراسة، ومنه يقال للعلماء الكراسي؛ لأنهم المعتمد عليهم[2].

ورأى الشيخ طنطاوي جوهري أن قول فلاسفة الإسلام بأن العرش هو الفلك المحيط، والكرسي هو فلك الثوابت، هو قول باطل عقلاً وشرعاً، قال: والرأي الحديث أن جميع العوالم كانت دخاناً، ومن سرعة هذا الدخان تشكلت الشموس والأفلاك[3].

وفسَّر الشيخ محمد رشيد رضا الكرسي بالعلم الإلهي، وأنكر على مَنْ قال: هو الفلك الثامن من الأفلاك التسعة التي ذكرها فلاسفة اليونان، فذلك من القول على الله تعالى بدون علم، وهو من أمهات الكبائر[4].

وبعد هذا البحث في معاني العرش والكرسي نجد أن القرآن الكريم والسنة المطهرة قد أثبتا وجوديهما، فيجب الإيمان بهما دون الجدل في

---

(١) سورة غافر: الآية: ٧. والآية: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾.

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣ / ٩.

(٣) انظر: الجواهر في تفسير القرآن الكريم: ١ / ١٨.

(٤) انظر: تفسير المنار: ٣ / ٣٣.

محاولة الكشف عن حقيقتيهما، فإن ذلك من علم الغيب الذي لم يُكشف بعد. وأما القول بأن العرش هو الفلك التاسع والكرسي هو الفلك الثامن، فهذا القول باطل؛ لأن الفلك ليس جسماً، وإنما هو مدار للأجسام أو الأجرام. وإن كانوا يريدون بهما أيَّ جسم محيط بما تحته، فهذا رجم بالغيب، وتصور وتخيل لما وراء مجموعتنا الشمسية التي أثبت العلم أن كل ما ذكره هؤلاء لا يعدو هذه المجموعة، وهذه المجموعة الشمسية تكاد لا تذكر أمام المجرات الكونية الأخرى[1]!

فهذا هو تصور بعض الفلاسفة عن العرش والكرسي، وتبعهم في ذلك بعض المفسِّرين، وهو تصور خاطىء، وأما تصورهم عن الملائكة فهذا ما أبحثه فيما يلي:

*** الملائكة:**

وجود الملائكة ثابت في القرآن الكريم والسنة المشرفة، وقد أجمع المسلمون على ذلك، ووجودهم سابق لوجود الإنسان بدليل قوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]. ولكن ما هي حقيقة الملائكة؟

فأما الفلاسفة فخلاصة رأيهم في الملائكة أنها عقول ونفوس مدبرة لهذا العالَم، قال الفارابي: الملائكة صور علمية، قائمة بذواتها، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ[2]. ورأى أبو الحسن العامري أن الملائكة هي الأنفس القويمة الحاصلة في العالَم العلوي[3]. وعرَّف ابن سينا

---

(١) انظر: الدكتور منصور حسب النبي: الكون والإعجاز العلمي في القرآن: ١٣٧.

(٢) انظر: رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ٩.

(٣) انظر: الأمد على الأبد: ١٥٢.

المَلَك بأنه «جوهر بسيط، ذو حياة ونطق عقلي، غير مائت، وهو واسطة بين الباري ـ عز وجل ـ والأجسام الأرضية، فمنه عقلي، ومنه نفسي، ومنه جسماني»[(١)]. ورأى أن الملائكة على قسمين: الملائكة الروحانية المجردة، والملائكة الروحانية العملية، وسمى الأولى عقولاً، والثانية نفوساً[(٢)]. ورأى إخوان الصفا أن الملائكة قوةٌ روحانية تسري في جميع العالم[(٣)]. هذه بعض أقوالهم في معنى الملائكة، وسنعرف المزيد عن رأيهم في حقيقة الملائكة من خلال ما ذكره المفسّرون:

فقد ذكر الرازي أقوال الناس في حقيقتهم وضبط مذاهبهم، فقال: الملائكة لا بد وأن تكون ذوات قائمة بأنفسها، ثم إن تلك الذوات إما أن تكون متحيزة أو لا تكون، أما الأول: وهو أن تكون الملائكة ذوات متحيزة ففيها أقوال:

القول الأول: وهو قول أكثر المسلمين، وهو أن الملائكة أجسام لطيفة هوائية، تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات.

القول الثاني: قول طوائف من عبدة الأوثان، وهو أن الملائكة هي الحقيقة في هذه الكواكب الموصوفة بالسَّعْد والنَّحْس، فإنها بزعمهم أحياء ناطقة، وأن المسعدات منها ملائكة الرحمة، والمنحسات منها ملائكة العذاب.

القول الثالث: قول معظم المجوس والثنوية، وهو أن هذا العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والظلمة، وهما في الحقيقة جوهران شفافان

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(في حدود الأشياء ورسومها): ٨٩.

(٢) انظر: النجاة: ٤٩٠.

(٣) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٢ / ١٢٦.

مختاران قادران، متضادا النفس والصورة، مختلفا الفعل والتدبير، فجوهر النور فاضل خيِّر، يسر ولا يضر، وينفع ولا يمنع، ويحيى ولا يبلى، وهذا الجوهر لم يزل يولد الأولياء وهم الملائكة على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء، وجوهر الظلمة على ضد ذلك، ولم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه[1].

فهذه أقوال من جعل الملائكة أشياء متحيزة جسمانية، وأما مَنْ جعل الملائكة ذوات قائمة بأنفسها، وليست بمتحيزة ولا بأجسام، ففيه قولان:

القول الأول: قول طوائف من النصارى، وهو أن الملائكة في الحقيقة هي الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها على نعت الصفاء والخيرية، وذلك لأن هذه النفوس المفارقة إن كانت صافية خالصة فهي الملائكة، وإن كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين.

القول الثاني: قول الفلاسفة، وهو أن الملائكة جواهر قائمة بأنفسها ليست بمتحيزة، مخالفة بالماهية لأنواع النفوس الناطقة البشرية، فهي أكمل قوة، وأكثر علماً، وهي مدبرة لأجرام الأفلاك والكواكب كتدبير نفوسنا الناطقة لأبداننا. وهناك قسم من الملائكة مستغرقة في معرفة الله تعالى ومحبته، ومشتغلة بطاعته، وهم الملائكة المقربون[2].

فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة، وتبع بعضُ المفسِّرين الرازيَ في ذكر هذه الأقوال أيضاً[3]. وزاد الآلوسي قائلاً: «والفلاسفة يقولون: إنها

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٧٥.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٧٥.

(٣) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ٣٩٤، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٣٦، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ١ / ٨٠، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ٣٨٤، الآلوسي: روح المعاني: ١ / ٢٢٠.

جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة، وصرح بعضهم بأنها العقول العشرة والنفوس الفلكية التي تحرك الأفلاك»[١].

وفي موضع آخر ذكر أن الملائكة عند الفلاسفة هي العقول المجردة، وقد ذكر بعض متأخريهم أن لها ذوات حقيقية، وذوات إضافية مضافة إلى ما دونها إضافة النفس إلى البدن، فأما ذواتها الحقيقية فإنما هي أمرية قضائية قولية، وأما ذواتها الإضافية فإنما هي خَلْقية قدرية تنشأ منها الملائكة اللوحية. وتطلق الملائكة عندهم على غير العقول، كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبائع، وأطالوا الكلام في ذلك، وظواهر الآيات والأخبار تكذبهم[٢]. وقد سبقت الإشارة إلى رأي الفلاسفة في هذا المعنى.

وقال ابن عاشور: «والملائكة مخلوقات نورانية سماوية مجبولة على الخير، قادرة على التشكل في خرق العادة؛ لأن النور قابل للتشكل في كيفيات، ولأن أجزاءه لا تتزاحم، ونورها لا شعاع له، فلذلك لا تضيء إذا اتصلت بالعالم الأرضي، وإنما تتشكل إذا أراد الله أن يظهر بعضهم لبعض رسله وأنبيائه على وجه خرق العادة. وقد جعل الله تعالى لها قوة التوجه إلى الأشياء التي يريد الله تكوينها فتتولى التدبير لها، ولهذه التوجهات الملكية حيثيات ومراتب كثيرة تتعذر الإحاطة بها، وهي مضادة لتوجهات الشياطين، فالخواطر الخيرية من توجهات الملائكة وعلاقتها بالنفوس البشرية ويعكسها خواطر الشر»[٣].

ومن المفسّرين الذين خرجوا عن رأي جمهور المسلمين بأن الملائكة

---

(١) روح المعاني: ١ / ٢٢١.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١١ / ٣٣٨.

(٣) التحرير والتنوير: ١ / ٣٩٨.

أجسام نورانية، القاشاني، ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، وطنطاوي جوهري، والطباطبائي: فأما القاشاني فقد ذكر عند تفسيره لقصة استخلاف آدم ـ عليه السلام ـ في الأرض، وسجود الملائكة له سوى إبليس، أن الملائكة هي أرواح الأفلاك، وأن إبليس يمثل القوة الوهمية[1].

وأما محمد عبده فقد ذكر عنه تلميذه محمد رشيد رضا أن الملائكة خلق غيبي لا نعرف حقيقته، وإنما نؤمن به بإخبار الله تعالى الذي نقف عنده ولا نزيد عليه، ثم أنكر تمثل الملائكة بالتماثيل الجسمانية المعروفة لنا، وقال: «والواجب على المسلم في مثل الآية الإيمان بمضمونها مع التفويض، أو الحمل على أنها حكاية تمثيل»[2].

ولم يكتف الشيخ بهذا الكلام عن الملائكة، بل رأى أن الملائكة هي قوى خفية روحانية، دبَّر بها الله تعالى أمر المخلوقات ونظام الكائنات، فجعل كل صنف من القوى مخصوصاً بنوع من أنواع المخلوقات، وهذه

(١) انظر: تفسير القاشاني(المنسوب لابن عربي): ١ / ٢٩، و ٥١.

(٢) انظر: تفسير المنار: ١ / ٢٦٦، وقد أنكر الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد أن تمثل الملائكة بصوت أو صورة، فقال: «وأما تمثل الصوت وأشباح لتلك الأرواح في حس مَنْ اختصه الله بتلك المنزلة فقد عهد عند أعداء الأنبياء ما لا يبعد عنه في بعض المصابين بأمراض خاصة على زعمهم، فقد سلموا أن بعض معقولاتهم يتمثل في خيالهم، ويصل إلى درجة المحسوس، فيصدق المريض في قوله: إنه يرى ويسمع، بل يجالد ويصارع، ولا شيء من ذلك في الحقيقة بواقع، فإن جاز التمثل في الصور المعقولة ولا منشأ لها إلا في النفس، وأن ذلك يكون عند عروض عارض على المخ، فلِمَ لا يجوز تمثل الحقائق المعقولة في النفوس العالية، وأن يكون ذلك لها عند ما تنزع عن عالم الحس، وتتصل بحظائر القدس، وتكون تلك الحال من لواحق صحة العقل في أهل تلك الدرجة؛ لاختصاص مزاجهم بما لا يوجد في مزاج غيرهم». رسالة التوحيد: ٩١.

القوى مسخرة للإنسان بما خصَّه الله تعالى من قوى أعلى، تتصرف بجميع قوى المخلوقات وتسخرها في عمارة الأرض، وقد عبَّر الله تعالى عن تسخير هذه القوى له، بالسجود الذي يفيد معنى الخضوع والتسخير، وجعله بهذا الاستعداد الذي لا حد له خليفة الله في أرضه، واستثنى من هذه القوى قوة واحدة عبَّر عنها بإبليس، فوظيفتها أن تصده عن عمل الخير، وتنازع الإنسان في صرف قواه عن المنافع والمصالح التي يتم بها خلافته. ثم قال: ولو أن نفساً مالت إلى قبول هذا التأويل لم تجد في الدين ما يمنعها من ذلك[1].

وعلق الشيخ محمد رشيد رضا على هذا التفسير بعد نقله فقال: هذا التأويل عبَّر عنه الأستاذ لإقناع منكري الملائكة بوجودهم، بتعبير مألوف عندهم، تقبله عقولهم، وقد اهتدى به كثيرون، وضل به كثيرون، فأنكروا عليه، وزعموا أنه جعل الملائكة قوى لا تعقل[2].

فخلاصة القول كما أشار الشيخ محمد رشيد رضا أن أستاذه حاول أن يجمع بين ثلاثة مذاهب:

الأول: مذهب القدماء من اليونانيين، الذين رأوا أن لكل نوع من أنواع الموجودات رباً مدبِّراً ومسيِّراً لنظامه، وكل هذه الأرباب خاضعة للرب الأكبر الذي يرجع إليه الأمر كله.

الثاني: مذهب المعاصرين من الماديين، الذين عطلوا الإله عن الخلق والأمر، فأرجعوا نظام الأشياء إلى الطبيعة نفسها.

الثالث: مذهب جمهور المسلمين، الذين أثبتوا وجود الملائكة كما أخبر القرآن الكريم والسنة المطهرة.

---

(١) انظر: تفسير المنار: ١ / ٢٦٧.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١ / ٢٦٩.

قال الشيخ محمد رشيد رضا: «فالمعنى العام عند الأولين والآخرين هو أن أحداث هذا العالم وتغيراتها وتطوراتها، والنظام فيها كلها، لا بد له من سبب خفي غير أجزاء مادتها، فالتعبير عن ذلك عند المتقدمين قد وصل إلينا باصطلاحات تدل على الشرك برب العالمين، وتعبير الماديين من المتأخرين يدل على التعطيل، وتعبير القرآن والسنة هو الذي حرر الحقيقة التي يمكن إذعان العقلاء لها، وهي أن الفاعل الحقيقي واحد، وأن نظام كل شيء قد ناطه سبحانه بموجودات روحية خفية ذات قوى عظيمة جداً سميت الملائكة»[1].

إذن: فالأستاذ وتلميذه كلاهما يذهب إلى أن الملائكة قوى روحية خفية، هي المدبرة لنظام المخلوقات بأمر ربها ـ سبحانه وتعالى ـ، وما ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]. هو تمثيل! فليس هناك ملائكة في الخارج تتكلم. وكذلك ليس هناك سجود حقيقي، كما قال ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]. وإنما السجود هو خضوع تلك القوى للإنسان بما خصَّه الله تعالى من قوى أكبر تسخر تلك القوى، إلا قوة واحدة تسمى إبليس، فهذه القوة تُركت خارج الخضوع، لمنازعة الإنسان وصرفه عن الخير.

قال الدكتور محمد حسين الذهبي: «والذي ينظر في هذا التأويل الذي جوَّزه الشيخ، وفي سياق الآية وألفاظها من محاورة ومقاولة، لا يسعه إلا أن يرده»[2].

---

(١) تفسير المنار: ١ / ٢٧٣.

(٢) التفسير والمفسرون: ٢ / ٦١٤.

وإلى قريب من هذا الرأي ذهب الشيخ طنطاوي جوهري، فبعد عرض الآراء في معنى الملائكة، انتهى إلى القول بأن الملائكة مسوقة لعلم الأخلاق، المرموز له بكبر إبليس، وحرص آدم، وحسد قابيل[١]. وكأنه يقول: إن الملائكة رمز وليست حقيقة، والله أعلم.

وهذا التفسير يشابه ما قاله إخوان الصفا من قبل، فبعد كلامهم عن القوى الروحانية المدبِّرة للكواكب قالوا: «ويسميها الناموس ملكاً ذا جنود وأعوان، فبهذه القوة تنزل الملائكة بالوحي، والبركات من السماء، وبها يُصْعَد بأعمال بني آدم إلى السماء، وبها تعرج الأرواح والمعقِّبات منهم.

وهكذا ينبث من كل كوكب من الثوابت قوةٌ روحانية تسري في جميع العالم، من أعلى الفلك الثامن الذي هو الكرسي الواسع إلى منتهى مركز الأرض، كما ينبث من نور الشمس في الهواء والأجسام الشفافة، وبهذه القوة تُحفَظُ صور أجناس الموجودات في الهيولى، وبها صلاح العالم وقوام وجوده بإذن الباري ـ عز وجل ـ، ومنها ثبات سكان السموات والأرضين، وإليها أشار بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]. وقال حكايةً عنهم: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ ﴿١٦٥﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ﴾ [الصافات: ١٦٤ ـ ١٦٦]. وحملة العرش منهم.

وأما الملائكة الذين سجدوا لآدم أبي البشر، فهم الذين في الأرض خلفاء لهؤلاء الذين هم في الأفلاك، وهي نفوس سائر الحيوانات الساجدة لآدم وذريته، بالطاعة المسخرة لهم إلى يوم القيامة»[٢].

---

(١) انظر: الجواهر في تفسير القرآن الكريم: ١ / ٥٧.

(٢) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٢ / ١٢٦.

وهذا تفسير باطل لا يتفق مع صريح القرآن والسنة[(١)]. وليس إنكار مَنْ ينكر الملائكة يكون مبرراً لتأويل ظاهر النصوص، فلو أُوِّل كل نص ينكره المنكرون لأصبح القرآن الكريم كله رموزاً وألغازاً لا يفهمها إلا أرباب العقول! وليس الأمر كذلك.

وأما الطباطبائي فذهب إلى أن الملائكة موجودات منزهة في وجودهم عن المادة الجسمانية، التي هي في معرض الزوال والفساد والتغير. ورأى أن الروايات الواردة في وصف الملائكة من الصور والأشكال الجسمانية، إنما هو بيان تمثلاتهم وظهوراتهم للواصفين من الأنبياء والأئمة عليهم السلام، وليس من التصور والتشكل في شيء، ففرق بين التمثل والتشكل، فتمثل

(١) أخرج الأمام مسلم في صحيحه عن عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ـ رضي الله عنه ـ قَالَ: (بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ /اللهِ/ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعَرِ لا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ وَلا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنْ الإِسْلامِ فَقَالَ رَسُولُ /اللهِ/ ﷺ الإِسْلامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ /اللهُ/ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ /اللهِ/ ﷺ وَتُقِيمَ الصَّلاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلاً. قَالَ: صَدَقْتَ. قَالَ: فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ. قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ الإِيمَانِ قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ قَالَ صَدَقْتَ. قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ الإِحْسَانِ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ /اللهَ/ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ. قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ السَّاعَةِ قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنْ السَّائِلِ. قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَمَارَتِهَا قَالَ: أَنْ تَلِدَ الأَمَةُ رَبَّتَهَا وَأَنْ تَرَى الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ. قَالَ: ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ لِي: يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنْ السَّائِلُ؟ قُلْتُ: /اللهُ/ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ). كتاب الإيمان: باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان. فهذا الحديث صحيح صريح في إثبات الملائكة وتشكلها بصورة غير صورتها، كما فعل جبريل عليه السلام، وقد رآه الجمع الحاضر من صحابة رسول الله ﷺ.

الملك إنساناً هو ظهوره لمن يشاهده في صورة الإنسان، فهو في ظرف المشاهدة والإدراك ذو صورة الإنسان وشكله، وفي نفسه والخارج من ظرف الإدراك ملك ذو صورة ملكية، وهذا بخلاف التشكل والتصور، فإنه لو تشكل بشكل الإنسان وتصور بصورته صار إنساناً في نفسه، من غير فرق بين ظرف الإدراك والخارج عنه، فهو إنسان في العين والذهن معاً؟ ثم قال: وأما ما شاع في الألسن أن الملك جسم لطيف يتشكل بأشكال مختلفة، فلا دليل عليه من عقل ولا نقل(١).

وبعد هذا الضبط لأقوال الناس في تعريف الملائكة ذكر الرازي أن أهل العلم اختلفوا في الحكم بوجود الملائكة، هل يثبت بالعقل أم بالسمع؟ وأجاب بأن الفلاسفة اتفقوا على أن في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة، ومن الناس مَنْ ذَكَر في ذلك وجوهاً عقلية اقناعية، من هذه الوجوه:

أولاً: أن الفطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلي، وتشهد بأن الحياة والعقل والنطق أشرف من أضدادها ومقابلتها، فيبعد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر الظلماني، ولا تحصل ألبتة في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف.

ثانياً: أن أصحاب المجاهدات أثبتوها من جهة المكاشفة، وأصحاب الحاجات أثبتوها من جهة ما يشاهد من عجائب آثارها في الهداية إلى المعالجات النادرة الغريبة، واستخراج صنعة الترياقات(٢).

---

(١) انظر: الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١٧ / ١٣.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٧٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١/ ٣٩٥.

وأما الدلائل النقلية فلا نزاع ألبتة بين الأنبياء عليهم السلام في إثبات الملائكة، بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم[(١)].

ثم أفرد الرازي مسألة خاصة في المفاضلة بين الملك والبشر، ذكر فيها حجج الفلاسفة في أفضلية الملك، والاعتراضات عليها؟ وتبعه في هذا النيسابوري[(٢)]، والشيرازي[(٣)]، فذكر الرازي أن الفلاسفة اتفقوا على أن الأرواح السماوية المسماة بالملائكة أفضل من الأرواح الناطقة البشرية لوجوه:

الأول: أن الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة، والبشر مركب من النفس والبدن، ولكلٍّ منهما قوى وأجزاء، والبسيط خير من المركب؛ لأن أسباب العدم للمركب أكثر منها للبسيط. ورد على هذا بأنه لا يُسَلَّم أن يكون البسيط أشرف من المركب؛ لأن جانب الروحاني أمر واحد، وجانب الجسماني أمران روحه وجسمه، فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والأنوار، ومن حيث الجسد من عالم الأجساد، فهو لكونه مستجمعاً للروحاني والجسماني، يجب أن يكون أفضل من الروحاني فقط.

الثاني: أن الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة والغضب المستلزمين للفساد وسفك الدماء، بخلاف البشر. ورد بأن المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق أدل على الإخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من ذلك، وذلك يدل على أن مقام البشر في المحبة أعلى وأكمل، وأيضاً فالروحانيات لما أطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين، أما

(١) انظر: المصدر السابق: ٢ / ١٧٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١/ ٣٩٥.

(٢) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١ / ٤٥٢ ـ ٤٥٧.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٤ / ٢١ ـ ٧١.

الأرواح البشرية لما أطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الإنس فكانت طاعاتهم أكمل.

الثالث: أن الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة، فإن كل ما كان ممكناً لها بحسب أنواعها التي في أشخاصها فقد خرج إلى الفعل، والأنبياء ليسوا كذلك، ولا شك أن ما بالفعل التام أشرف مما بالقوة. ورد بأن بعض الأمور فيها لعلها بالقوة، ولهذا قيل: إن تحريكاتها للأفلاك لأجل استخراج التعقلات من القوة إلى الفعل، كالتحريكات العارضة للأرواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل، عند محاولة استخراج التعقلات التي هي بالقوة إلى الفعل.

الرابع: أن الروحانيات أبدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة، والنفوس البشرية ليست كذلك. ورد بأنه لا قديم في الوجود إلا الله ـ سبحانه وتعالى ـ، ولئن سُلِّم أنها ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود بمبادئها، فهي محدثة، فلا يُسَلَّم أن الأرواح البشرية حادثة، بل هي عند بعضهم أزلية، حيث قالوا: هذه الأرواح كانت سرمدية موجودة كالأظلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم، إلا أن المبدأ الأول أمرها حتى نزلت إلى عالم الأجسام، فلما تعلقت بهذه الأجسام عشقتها، واستحكم إلفها بها، فبعث من تلك الأظلال أكملها وأشرفها إلى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الأرواح عن تلك الأجسام[1].

الخامس: أن الروحانيات نورانية علوية لطيفة، والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة، وبداية العقول تشهد بأن النور أشرف من الظلمة، والعلوي خير من السفلي، واللطيف أكمل من الكثيف. ورد بأن هذا كله إشارة إلى المادة، وعندنا سبب الشرف الانقياد لأمر رب العالمين، وادعاء الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين الأول.

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ٢٤٧.

السادس: أن الروحانيات السماوية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل، أما العلم فلاتفاق الحكماء على إحاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات، واطلاعها على مستقبل الأمور، وعلومهم فعلية فطرية كلية دائمة، وعلوم البشر على الضد في كل ذلك، وأما العمل فلأنهم مواظبون على الخدمة دائماً، لا يلحقهم نوم العيون، ولا سهو العقول، ولا غفلة الأبدان، طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتحميد والتهليل. ورد بأنه لا نزاع في كل ما ذكرتموه، إلا أن ههنا دقيقة، وهي أن المواظب على تناول الأغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع أياماً كثيرة، فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في أكثر الأوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية، فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر، فإن إدراك الملايم بعد الابتلاء بالمنافي ألذ من إدراك الملايم على سبيل الدوام.

السابع: أن الروحانيات لها قوة على تصريف الأجسام، وتقليب الأجرام، فهي تتصرف في الأجسام السفلية تقليباً وتصريفاً، لا يستثقلون حمل الأثقال ولا يستصعبون تحريك الجبال، فالرياح تهب بتحريكاتها، والسحاب تعرض وتزول بتصريفها، وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها، وقواهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب، والأرواح السفلية ليست كذلك، فأين أحد القسمين من الآخر. ورد بأنه لا يبعد أن يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعلية على الأجرام العنصرية بالتقليب والتصريف، فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس[1].

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢/ ٢٤٩.

الثامن: أن أرواح هذا العالم معلولات لأرواح العالم العلوي، وكمالات هذه الأرواح معلولات لكمالات تلك الأرواح، ونسبة هذه الأرواح إلى تلك الأرواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة إلى قرص الشمس، والمبدأ أشرف من ذي المبدأ؛ لأن كل كمال يحصل لذي المبدأ فهو مستفاد من المبدأ، وكذلك المعاد يجب أن يكون أشرف، فعالم الروحانيات عالم الكمال، فالمبدأ منها والمعاد إليها، وأيضاً فإن الأرواح إنما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالأبدان، فتوسخت بأوضار الأجسام، ثم تطهرت عنها بالأخلاق الزكية والأعمال المرضية حتى انفصلت عنها إلى عالمها الأول. ورد بأن هذه الكلمات بنيتموها على نفي المعاد، ونفي حشر الأجساد، ودونهما خرط القتاد[1].

وأكتفي بهذه القدر من الحجج العقلية واعتراضاتها، ويبدو أن أغلب ما ذكره الرازي هو افتراض وتصور لحجة الخصم، فيفترض أن الخصم سيقول كذا، ثم يعترض عليه بكذا. وأتساءل هنا عن الثمرة من هذا الاسترسال في ذكر الحجج؟ وقد اكتفيت منها ببعض الحجج العقلية دون النقلية، حتى لا أخرج عن مقصد البحث، وأتساءل: ما الثمرة من هذا الاختلاف حول المفاضلة بين الملائكة والبشر؟

لعله يكون رد فعل من بعض المفسِّرين على الفلاسفة الذين يرون أن الملائكة هي النفوس الفلكية المدبرة لنفوسنا، وهي العلل الفاعلة والمؤثرة في نظام عالمنا السفلي، أو كما قالوا: ما تحت فلك القمر.

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٢ / ٢٥٠. وخرط القتاد مثل يضرب على الصعوبة والمشقة التي تعترض الإنسان، فكأنه يخرط بيديه الشوك: فالخرط: قشرك الورق عن الشجر واجتذابا بكفك، والقتاد شجر له شوك أمثال الإبر، وفي المثل من دون ذلك خرط القتاد. راجع: ابن منظور: لسان العرب: مادة خرط، ومادة قتد.

ولكن قد يُتساءل: أليس في القرآن الكريم ما يثبت أن للملائكة تدبيراً لهذا العالم؟ والجواب بلى! إن هناك من الآيات الكثير، ولكن هل هذا التدبير مستقل عن إرادة الله تعالى وقيوميته؟ الجواب على هذا يحتاج إلى مبحث مستقل، يناقش فيه مبدأ العلية أو السببية في المكوِّنات، ولكن قبل الولوج في هذه المسألة أشير إشارة عامة إلى تدبير الملائكة للعالم:

*** تدبير الملائكة للعالم:**

لا يحتمل هذا المبحث عرض جميع الآيات التي تتحدث عن تدبير الملائكة للعالم، ولذلك سأشير هنا إلى بعض الآيات الكريمة التي فُسّرت تفسيراً عقلياً، أعني: ما ذكره المفسّرون عن آراء الفلاسفة وقياسها على هذه الآيات، ومن ثَمَّ أتوسع في مبحث خاص عن هذا التدبير وصلته بمبدأ السببية في الكون.

فمن هذه الآيات قوله ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام: ٦١]. وهؤلاء الحفظة هم المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[1]. وقوله: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]. وقوله: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ۝١٠ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ۝١١ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٠ ـ ١٢]. وظاهر هذه الآيات يدل على اطلاع هؤلاء الحفظة على الأقوال والأعمال وضبطها، أما الاطلاع على القلوب، فليس في هذه الآيات ما يدل على اطلاعهم عليها[2].

---

(١) سورة الرعد: الآية: ١١. والآية: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٤/ ٤٦٧.

قال الرازي: فهذا حاصل ما قاله أهل الشريعة، وأما أهل الحكمة فقد اختلفت أقوالهم في هذا الباب على وجوه:

الوجه الأول: قال المتأخرون منهم: من جملة قهر الله تعالى لعباده، أنه خلط الطبائع المتضادة، ومزج بين العناصر المتنافرة، فلما حصل بينها امتزاج، استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدبرة، والقوى الحسية والحركية والنطقية، فقالوا: المراد بالحفظة النفوس والقوى، فإنها هي التي تحفظ تلك الطبائع المقهورة على امتزاجاتها.

الوجه الثاني: وهو قول بعض القدماء، قالوا: إن النفوس البشرية مختلفة بجواهرها متباينة بماهياتها، فبعضها خيرة وبعضها شريرة، ولكل طائفة من هذه النفوس السفلية روح سماوي هو لها كالأب، يعينها على مهماتها في يقظاتها ومناماتها، تارة على سبيل الرؤيا، وأخرى على سبيل الإلهامات. ويسمى هذا الروح السماوي في مصطلحهم بالطباع التام، ويعني: أن تلك الأرواح الفلكية في تلك الطبائع والأخلاق تامة كاملة، وهذه الأرواح السفلية المتولدة منها أضعف منها؛ لأن المعلول في كل باب أضعف من علته.

الوجه الثالث: أن النفوس المفارقة عن الأجساد لما كانت مساوية للنفوس العلوية في الطبيعة والماهية، فتلك النفوس العلوية تميل إليها بسبب المشاكلة والموافقة، فتصير معاونة لها على مقتضيات طبيعتها[1].

ومن الآيات الكريمة أيضاً قوله تعالى: ﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٤/ ٤٦٨.

شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣]. ذكر المفسِّرون في معنى الرعد أربعة أقوال: **القول الأول**: أنه ملك موكل بالسحاب، وصوته تسبيح لله تعالى، وذلك الصوت أيضاً يسمى بالرعد[١]. **القول الثاني**: أن الرعد اسم لهذا الصوت المخصوص، ومع ذلك فإن الرعد يسبح الله ـ سبحانه وتعالى ـ، لأن التسبيح والتقديس وما يجري مجراهما ليس إلا وجود لفظ يدل على حصول التنزيه والتقديس لله ـ سبحانه وتعالى ـ، فلما كان حدوث هذا الصوت دليلاً على وجود موجود متعال عن النقص والإمكان، كان ذلك في الحقيقة تسبيحاً. **القول الثالث**: أن المراد من كون الرعد مسبحاً أن من يسمع الرعد فإنه يسبح الله تعالى، فلهذا المعنى أضيف هذا التسبيح إليه. **القول الرابع**: من كلمات الصوفية: الرعد صعقات الملائكة، والبرق زفرات أفئدتهم، والمطر بكاؤهم[٢].

ثم قال الرازي: «واعلم أن المحققين من الحكماء يذكرون أن هذه الآثار العلوية إنما تتم بقوى روحانية فلكية، فللسحاب روح معين من الأرواح الفلكية يدبره، وكذا القول في الرياح، وفي سائر الآثار العلوية،

---

(١) أخرج الإمام الترمذي في سننه عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: (أَقْبَلَتْ يَهُودُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالُوا: يَا أَبَا الْقَاسِمِ أَخْبِرْنَا عَنْ الرَّعْدِ مَا هُوَ؟ قَالَ: مَلَكٌ مِنْ الْمَلائِكَةِ مُوَكَّلٌ بِالسَّحَابِ مَعَهُ مَخَارِيقُ مِنْ نَارٍ يَسُوقُ بِهَا السَّحَابَ حَيْثُ شَاءَ / اللهُ/ . فَقَالُوا: فَمَا هَذَا الصَّوْتُ الَّذِي نَسْمَعُ؟ قَالَ: زَجْرُهُ بِالسَّحَابِ إِذَا زَجَرَهُ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى حَيْثُ أُمِرَ. قَالُوا: صَدَقْتَ فَأَخْبِرْنَا عَمَّا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ. قَالَ: اشْتَكَى عِرْقَ النَّسَا فَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا يُلائِمُهُ إِلاَّ لُحُومَ الإِبِلِ وَأَلْبَانَهَا فَلِذَلِكَ حَرَّمَهَا. قَالُوا: صَدَقْتَ). قَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ. كتاب تفسير القرآن عن رسول الله: باب ومن سورة الرعد.

(٢) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٢/ ٤٩٩، والرازي: مفاتيح الغيب: ١٩/ ٢٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦/ ٣٦٠، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١/ ٢١٧، والآلوسي: روح المعاني: ٧/ ١١٢.

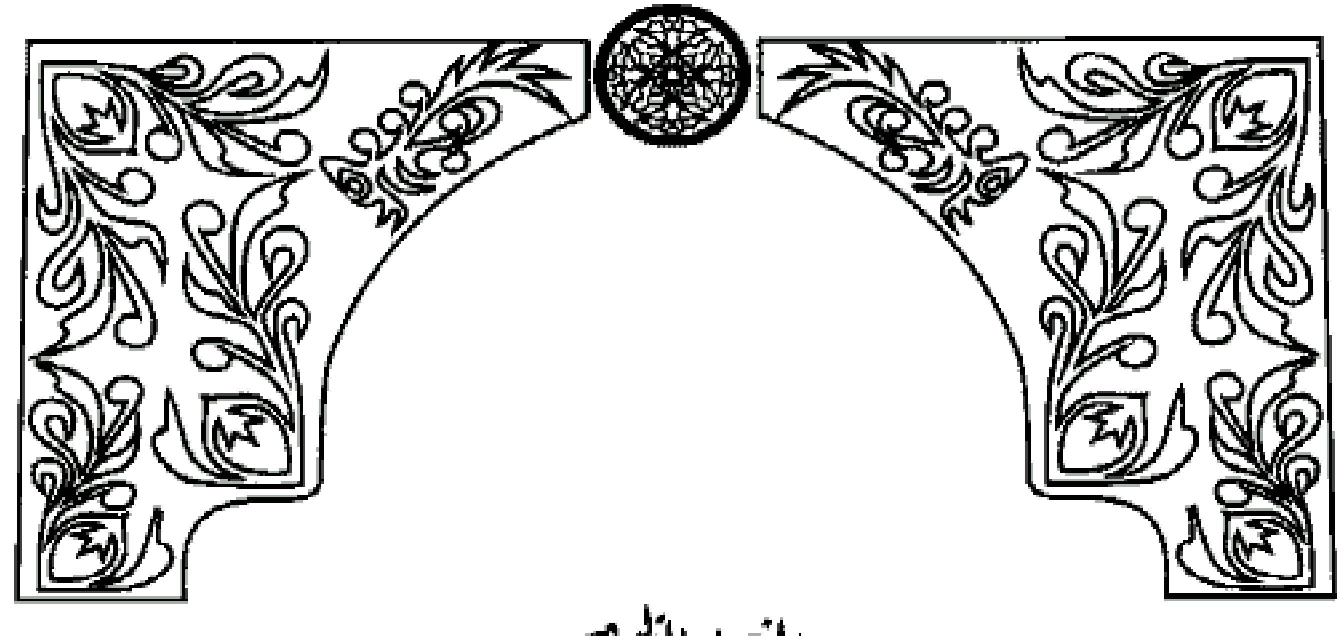
وهذا عين ما نقلناه من أن الرعد اسم ملك من الملائكة يسبح الله، فهذا الذي قاله المفسرون بهذه العبارة، هو عين ما ذكره المحققون عن الحكماء، فكيف يليق بالعاقل الإنكار؟»[١].

وواضح فيما قاله الرازي عن تدبير الملائكة للعالَم تأثره بما قال الحكماء، وحاول أن يوفق بين ما قاله الحكماء وما جاءت به الشريعة. وسيتضح هذا الأثر أكثر في الكلام عن مبدأ السببية في الكون الذي سأتحدث عنه في المبحث التالي:



(١) مفاتيح الغيب: ١٩ / ٢٨، وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦/ ٣٦١.





الفصل الثالث

السببية الكونية ودخول الشر

في القضاء الإلهي



المبحث الأول

السببية الكونية

*** تعريف السببية:**

السبب في اللغة: الحبل، وكل ما يتوصل به إلى غيره[1]. ونقصد بمصطلح السببية هنا العلاقة بين السبب والمسبَّب، أو أن لكل ظاهرة سبباً أو علة[2]. والسبب أو العلة بمعنى واحد عند الفلاسفة، قال ابن رشد: «العلة والسبب اسمان مترادفان»[3]. والمراد بالعلة هنا ما يتوقف عليه وجود

---

(١) انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط: مادة سبب.

(٢) انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي: ١/ ٦٤٩. دار الكتب اللبنانية ببيروت: ط١/ ١٩٧٣م. ومجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الفلسفي: ١٦٧. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية بالقاهرة: د/ط: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة: ٢٩. وانظر: الدكتور محفوظ عزام: مبدأ التطور الحيوي =

الشيء، ويكون خارجاً ومؤثراً فيه[١].

* أقسام السبب أو العلة:

تنقسم العلة إلى أربعة أقسام: العلة الفاعلية، والعلة الغائية، والعلة المادية، والعلة الصورية، فالعلة الفاعلية هي ما يوجد الشيء بسببه، والعلة الغائية ما يوجد الشيء لأجله، والعلة المادية ما يوجد عليه الشيء بالقوة، والعلة الصورية ما يوجد عليه الشيء بالفعل[٢].

وهناك تقسيمات وتفريعات أخرى للعلة لا أريد ذكرها هنا، حتى لا تتشعب الفكرة فيقع البعد عن المقصد الأول من هذا المبحث[٣]، فما يهمنا من ذلك هو العلة الفاعلة المرادفة لمعنى السببية التي جعلتها عنواناً لهذا المبحث.

* العلاقة بين السبب والمسبَّب:

إن علاقة الارتباط بين الموجودات أمر واقعي محسوس لا ينكره عاقل، فإن لكل موجود ـ سوى الباري ـ عز وجل ـ ـ سبباً في وجوده، فلا يوجد المسبَّب إلا بوجود السبب، وهذا أمر متفق عليه، ولكن الاختلاف

= لدى فلاسفة الإسلام: ١٤٤، والدكتور محمد عبد الله الشرقاوي: مبدأ العلية بين ابن رشد وابن عربي: ٢٣. رسالة دكتوراه: جامعة القاهرة: كلية دار العلوم: قسم الفلسفة الإسلامية: ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

(١) انظر: الجرجاني: التعريفات: ٢٠١.

(٢) انظر: الطبيعة: ١ / ١٠٠، والكندي: رسائل الكندي الفلسفية: (الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل): ٢٤٧، والفارابي: رسائل الفارابي الفلسفية (الدعاوى القلبية): ٩، والجرجاني: التعريفات: ٢٠٢، والشيرازي: الأسفار الأربعة: ٢ / ١٢٨.

(٣) انظر: عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية: ٢ / ٨٣.

وارد في مدى العلاقة بين السبب والمسبَّب، هل هي علاقة عادية احتمالية، أم هي علاقة حتمية ضرورية؟ اختُلِف في هذه المسألة على رأيين: **الأول**: ذهب أصحابه إلى القول بأن العلاقة بينهما إنما هي مجرد اقتران، وليس التلازم بينهما ضرورياً، فكل شيء مستند إلى إرادة الله ـ عز وجل ـ من غير واسطة، وبهذا قال جمهور الأشاعرة[1]. **والثاني**: ذهب أصحابه إلى القول بأن الأسباب موجبة لمسبباتها، وبهذا قال الفلاسفة وأكثر المعتزلة[2].

وإذا كان فلاسفة الإسلام يرون أن للأسباب تأثيراً ضرورياً في مسبباتها، فهل يعني ذلك استقلاليتها عن الفاعل الحقيقي ـ سبحانه وتعالى ـ؟ هذا ما نعرفه من خلال نصوصهم، فرأى الكندي أن الجرم الأعلى ذو نفس ناطقة، فهو حي مميِّز مختار، ولهذا يرى أنه علة فاعلة لما تحته، ولكن هذه الفاعلية مرتبطة بفاعلية الله تعالى، لأن هذا الجرم مطيع لباريه ـ عز وجل ـ، وقد فسَّر سجود الأفلاك والموجودات لله تعالى بالطاعة له، فقال وهو يفسِّر قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦]. معنى سجودهم طاعتهم؛ لأنه لا يمكن حمله على السجود الحقيقي، فهي مطيعة بينة الطاعة لما أراد باريها ـ عز وجل ـ، وهي منتهية إلى أمر الآمر جل ثناؤه[3]. ذكر أحد الباحثين أن قول الكندي بأن الجرم الأعلى حي مميز يوحي إلى الذهن أنه ينسب فاعلية حقيقية للأجرام وليست فاعلية مجازية، ولكن بالنظر المتأني نجد أن هذا الاختيار مقصور على طاعة الله تعالى، ففاعلية الأجرام مرتبطة بفاعلية الله تعالى[4].

(١) انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة: ١٣٧.

(٢) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام: ٧٨.

(٣) انظر: رسائل الكندي الفلسفية: (الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل): ٢٤٤.

(٤) انظر: الدكتور فاروق الدسوقي: مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام: =

فالفاعل الحق عند الكندي هو الباري ـ عز وجل ـ، وأما ما دونه من الأجرام أو الأفلاك فإنها تسمى فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة، وقد خص إحدى رسائله بشرح ذلك[١]. وقد يقبل منه هذا المعنى، ولكن الذي يُرَدُّ عليه ما قاله في حق الله تعالى بأنه العلة القريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولات. قال: «فأما الباري تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات، التي بتوسط والتي بغير توسط، بالحقيقة؛ لأنه فاعلٌ لا منفعلٌ بتة، إلا إنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته»[٢].

ورأى الفارابي أن واجب الوجود هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات، وعنه يفيض العقل الأول الذي يصير سبباً لوجود العقل الثاني، وهكذا كل عقل يصير سبباً للعقل الذي يليه إلى العقل العاشر الذي يصير سبباً للنفوس الأرضية[٣].

وفي موضع آخر رأى أن الأفلاك هي المدبرة لنظام العالم السفلي، فينشأ عن حركتها حركة الأشياء، وأما حركة الأفلاك نفسها فتكون حركة شوقية، تحدث فيها عندما تعقل الأول، فالموجودات كلها من لوازم ذاته تعالى وإلا لم يكن لها وجود، وكذلك هي منتقشة الصور في العقول وإلا لم تكن موجودة، وكذلك الكائنات والحادثات منتقشة في نفوس الأفلاك وإلا

= ١١٥، ١٢٢. رسالة دكتوراه: جامعة القاهرة: كلية دار العلوم: قسم الفلسفة الإسلامية: ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

(١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز): ١٨٢.

(٢) المصدر السابق: ١٨٣.

(٣) انظر: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): ٣.

لم تكن كائنة[١]. وتستند هذه الأفلاك في تدبيرها إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر[٢]. قال الفارابي: «السبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً، فلسبب صار سبباً، وينتهي إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه فيها، فلم تجد في عالم الكون طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا من سبب، ويرتقي إلى مسبب الأسباب، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدياً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختيارية، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر، وكل شيء بقدر»[٣]. وعبارته الأخيرة «وكل شيء بقدر» إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]. ورأى أن العلة يجب أن توجد مع المعلول، فإن العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة، بل معدات أو معينات[٤].

وكذلك رأى ابن سينا أن حركة الأفلاك هي أسباب لحوادث عالم العناصر، فيرى أن حركة الفلك المستديرة هي العلة لثبات الكون والفساد في نظام العالم، وأن هذه الحركة مطيعة لأمر الله تعالى[٥]، وحركة الفلك نفسها تابعة لصور مفارقة وعقول مجردة، حتى تنتهي إلى العقل الأول الذي صدر عن المبدأ الأول وهو الباري ـ عز وجل ـ[٦]. «فواجب الوجود يؤثر في

(١) انظر: رسائل الفارابي(التعليقات): ١٤.

(٢) رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ١٦.

(٣) المصدر السابق: ١٧.

(٤) انظر: رسائل الفارابي(التعليقات): ٦.

(٥) انظر: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في الأجرام العلوية): ٥٧.

(٦) انظر: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٤٠٢، ٤٣٥، والسهروردي: هياكل النور: ٣١.

العقول، والعقول تؤثر في النفوس، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية حتى تحركها دائماً بالحركة الدورية الاختيارية، تشبهاً بتلك العقول واشتياقاً إليها على سبيل العشق والاستكمال، ثم الأجرام السماوية تؤثر في هذا العالم التي تحت فلك القمر، والعقل المختص بفلك القمر يفيض النور على النفوس الإنسانية لتهتدي به في طلب المعقولات»[1].

ورأى أن هذه العلاقة التي بين المبدأ الأول وما يليه من الموجودات علاقة ضرورية[2]، حتى قال: لو تمكن الإنسان من معرفة طبائع الحوادث التي في الأرض والسماء جميعها، لفهم كيفية جميع ما يحدث في المستقبل[3].

فخلاصة رأي الفارابي وابن سينا في هذه المسألة مرتبط بمفهوم الفيض، فهناك تسلسل وترتيب وترقٍّ بين الموجودات، وهذا الترتيب مرتبط بعضه ببعض ارتباطاً لزومياً أو ضرورياً، وعلى هذا يكون الله ـ عز وجل ـ علة بعيدة لما بعد العقل الأول. فمفهوم الفيض هو التعبير عن العلاقة بين المبدأ الأول وما يليه من الموجودات، وهذا معارض لحقيقة الخَلْق المستمر التي أشار إليها القرآن الكريم[4]، قال تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن:

(١) رسالة شيخ أبي سعيد إلى أبي علي سينا: ٢٨٥. تحقيق الدكتور حسن عاصي ضمن كتابه التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا.

(٢) انظر: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٢٨٥.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٤٣٩. وقد نسب الدكتور عثمان أمين هذا الرأي إلى الرواقيين. انظر: الفلسفة الرواقية: ١٦٧، والدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد: الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية: ١٥٥.

(٤) انظر: الدكتور فاروق الدسوقي: مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام: ٢٠٢.

٢٩]. «أي: كل وقت وحين يحدث أموراً ويجدد أحوالاً، كما روي عن رسول الله ﷺ أنه تلاها فقيل له: وما ذلك الشأن؟ فقال: (من شأنه أن يغفر ذنباً ويفرج كرباً ويرفع قوماً ويضع آخرين)»[١].

ولعل ابن سينا لاحظ هذا عند كلامه عن الفيض، فاستدرك قائلاً: «نعم الكل صادر عنه في سلسلتي الترتيب والوسائط، ونحن إذا قلنا هذا الفعل صادر عنه بسبب، والسبب منه أيضاً، فلا نقص في فاعليته، بل الكل صادر منه وبه وإليه، فإذا الموجودات صدرت عنه على ترتيب معلوم ووسائط، لا يجوز أن يتقدم ما هو متأخر، ولا يتأخر ما هو متقدم، وهو المقدم والمؤخر معاً»[٢]. فهذا النص يدل على إقراره بفاعلية الله ـ سبحانه وتعالى ـ، ولكن باعتبار أن منه صدر أول الموجودات وتسلسلت حتى وصلت إلى العناصر وصورها.

وأما ابن رشد فقد رأى في مناهج الأدلة أن النظام الجاري في الموجودات إنما هو باجتماع أمرين: **أحدهما**: ما رُكّب فيها من الطبائع والنفوس. **والثاني**: ما أحاط بها من الموجودات الخارجية. ورأى أن لحركات الأجرام السماوية تأثيراً في نظام الموجوات، فوجودنا ووجود ما

---

(١) الزمخشري: الكشاف: ٤ / ٤٣٦. وانظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ١٠٩، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٢٣٥، والحديث أخرجه ابن ماجه في سننه عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ قَالَ: (مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَغْفِرَ ذَنْبًا وَيُفَرِّجَ كَرْبًا وَيَرْفَعَ قَوْمًا وَيَخْفِضَ آخَرِينَ): كتاب: المقدمة: باب: فيما أنكرته الجهمية. راجع: سنن ابن ماجه: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار الفكر بيروت: د/ط: د/ت. وأخرجه البخاري موقوفاً على أبي الدرداء: كتاب تفسير القرآن: دون ذكر للباب.

(٢) الرسالة العرشية: ١٥.

حولنا محفوظ بحركاتها، حتى إنه لو توهم ارتفاع واحد منها، أو توهم في غير موضعه، أو على غير قدره، أو في غير السرعة التي جعلها الله فيه، لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض[١].

فابن رشد كأسلافه يرى أن الأجرام أو الأفلاك هي السبب المؤثر في حركات العناصر، وهذا التأثير ضروري في وجود المسببات، وقد أكد هذا في تهافت التهافت[٢].

ورأى أيضاً أن الموجودات على قسمين: **الأول**: أعيان وجواهر. **والثاني**: أعراض. فتأثير الأسباب في مسبباتها إنما يكون في أعراض الأعيان فقط، أما الأعيان نفسها وجواهرها فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ، ومن الأمثلة التي ضربها لبيان ذلك، ما يفعله الفلاح في الأرض من إصلاح وبذر، والمعطي للسنبلة إنما هو الله تعالى[٣].

ومن الآيات التي استدل بها على تأثير الأسباب بمسبباتها قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ١٢]. وقوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٧٢﴾ وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [القصص: ٧١ ـ ٧٣]. فقال: «لو لم يكن لهذه تأثير فيما ههنا لما كان لوجودها حكمة امتن الله ـ عز

---

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٢٩.

(٢) انظر: تهافت التهافت: ٢ / ٧٨٤.

(٣) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٣٠.

وجل ـ بها علينا»[1]. وهذا صحيح، ولكن ليس في هذه الآيات دلالة واضحة على ما يريده ابن رشد، فلا تدل هذه الآيات على أن هذا التأثير ضروري، وإنما هي مجعولة ومسخرة بأمر الله تعالى.

ويلاحظ مما تقدم أن الارتباط بين الموجودات عند هؤلاء الفلاسفة هو ارتباط ضروري. وما ذكره الفارابي وغيره من الفلاسفة كابن رشد، في أن الأفعال والآثار ليست ضرورية، وإنما هي ممكنة على الأكثر، لا يدل على مناقضة في أقوالهم، بل هذا يؤكد ضرورية الارتباط، قال الفارابي: «قد يُظَن بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية، كالإحراق في النار، والترطيب في الثلج، وليس الأمر كذلك، ولكنها ممكنة على الأكثر؛ لأجل أن الفعل إنما يحصل باجتماع معنيين: **أحدهما**: تهيؤ الفاعل للتأثير، **والآخر**: تهيؤ المنفعل للقبول، فمهما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر ألبتة ولولا ما يعرض من التمنع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية»[2]. وإلى قريب من هذا ذهب ابن رشد، فقال: «إن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات، إنما يقع بإضافة ما من الإضافات التي لا تتناهى، فقد تكون إضافة تابعة لإضافة؛ ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت لا بد»[3]. فيلزم من هذا أنه لو ارتفعت الموانع للزم حصول الفعل ضرورةً، وهذا لم يقله مَنْ يرى أن الارتباط جارٍ مجرى العادة وليس ضرورياً، فلو تهيأ الفاعل للتأثير، وتهيأ المنفعل للقبول، وارتفعت جميع الموانع، كل هذا لا يلزم منه حصول الفعل

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٣٠.

(٢) رسائل الفارابي(فضيلة العلوم والصناعات): ٥.

(٣) تهافت التهافت: ٢/ ٧٨٣.

فمن الممكن أن يتخلف، وهذا بخلاف ما يقوله هؤلاء الفلاسفة، فعندهم متى تهيأ الفاعل للتأثير، والمنفعل للقبول لزم من ذلك الفعل ضرورة.

ولكن هذا لا يعني نفي فاعلية الله ـ سبحانه وتعالى ـ في الموجودات، بيد أنهم يرون أنه العلة الفاعلة البعيدة!! وهذا غير مقبول؛ لأن فاعلية الله تعالى وقيوميته لا تنقطع ألبتة، فهو كما قال عن نفسه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]. وقد أشار أبو الحسن العامري إلى أنه لا خلاف بين الحكماء بأن المدبِّر للأفلاك والكواكب هو الله تعالى[١]. ولكنه لم ينف كغيره من الفلاسفة أن يكون لهذه الأجرام أثر في العالم السفلي، وهذا الأثر يرجع إلى أمر الله تعالى[٢]. واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: ١٢]. وقوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وإذا كان هذا هو رأي الفلاسفة في العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، فما هو رأي المفسرين في ذلك، وهل تأثروا بما قاله الفلاسفة؟

*** رأي المفسرين في العلاقة بين السبب والمسبَّب:**

أشار القرآن الكريم إلى ارتباط الأسباب بمسبباتها في كثير من آياته، منها قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٧]. وقوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ

---

(١) التقرير لأوجه التقدير: ٣١٤.

(٢) المصدر السابق: ٣١٦.

بَهِيجٍ﴾ [الحجر: ٥]. قال الآلوسي: «إن الله سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدراً، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني الشرعي، وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه، فإنكار الأسباب والقوى جحد للضروريات، وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس، وجحد للشرع والجزاء، فقد جعل الله ـ تعالى شأنه ـ مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب، والحدود والكفارات، والأوامر والنواهي، والحل والحرمة، كل ذلك مرتبطاً بالأسباب قائماً بها، بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه، والقرآن مملوء من إثبات الأسباب، ولو تتبعنا ما يفيد ذلك من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع حقيقة لا مبالغة»[1]. والمفسرون متفقون على أن بين الأشياء علاقة سببية، ولكن هل هذه العلاقة عادية أم ضرورية؟ هذا ما نعرفه فيما يلي:

فقد ذكر الرازي عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [الحجر: ٥]. أن الله ـ عز وجل ـ قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط، إلا أن قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام، ولكنه ـ سبحانه وتعالى ـ أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك إلا على ترتيب وتدريج[2]. ورأي الرازي هنا غير واضح في كشف العلاقة بين الأسباب والمسببات، فلم ينف الوسائط المؤثرة، علماً أنه قال: إن الله تعالى أجرى العادة في أن يكون للأسباب تأثير في مسبباتها.

وقد تساءل الرازي عن هذه العلاقة عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢]. فذكر هنا سؤالين:

---

(١) روح المعاني: ١ / ١٩٢، وانظر: القاسمي: محاسن التأويل: ٣ / ٤٨٨.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٢١.

السؤال الأول: هل الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء إليها بمجرى العادة، أم أنه خلق في الماء طبيعة مؤثرة، وفي الأرض طبيعة قابلة، فإذا اجتمعا حصل الأثر من تلك القوة التي خلقها الله تعالى؟ فكان جواب الرازي أن الله ـ عز وجل ـ قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط؛ لأن الثمرة لا معنى لها إلا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة، والجسم قابل لهذه الصفات، وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء؛ لأن المصحح للمقدورية إما الحدوث، أو الإمكان، وإما هما، وعلى هذه التقديرات فإنه يلزم أن يكون الله تعالى قادراً على خلق هذه الأعراض في الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط، إلا أنا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام.

والسؤال الثاني: ما الحكمة في خلق هذه الثمار بهذه الوسائط في هذه المدة الطويلة؟ وكان جواب الرازي من وجوه:

أحدها: أنه تعالى إنما أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك إلا على ترتيب وتدريج؛ لأن المكلفين إذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلباً للثمرات، فلأن يتحملوا المشاق لطلب المنافع الأخروية كان أولى.

وثانيها: أنه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري بإسنادها إلى القادر الحكيم، وذلك كالمنافي للتكليف والابتلاء، أما لو خلقها بهذه الوسائط فحينئذٍ يفتقر المكلف في إسنادها إلى القادر إلى نظر دقيق وفكر غامض، فيستوجب الثواب، ولهذا قيل: لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب[1].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٢٠، وانظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٠٨.

ثم قسَّم الأشياء بحسب تكوين الباري ـ عز وجل ـ لها إلى قسمين: الأول ما يكون بغير واسطة، ويشمل هذا القسم عالم السموات والروحانيات. والثاني ما يكون بواسطة، ويشمل عالم العناصر والعالم الأسفل.

ورأى وغيره من المفسّرين أن هذا القسم الثاني قد يتباعد في سلسلة العلية والمعلولية عن مرتبة وجود واجب الوجود. وهذا لا يعني أن الله تعالى لا يعلمه عند تباعده في سلسلة العلية، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: ٦١]. أي لا يبعد عن مرتبة وجوده مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء إلا وهو في كتاب مبين، وهو كتاب كتبه الله تعالى وأثبت صور تلك المعلومات فيه، ومتى كان الأمر كذلك، فقد كان عالماً بها محيطاً بأحوالها[1].

ومع هذا التقسيم يؤكد الرازي أن الكل لله ومن الله وبالله، وأنه لا مدبر إلا هو ولا مؤثر غيره، فقال: «لا شبهة أن الكل من الله تعالى، إلا أنه سبحانه دبر الأشياء على قسمين: منها ما جعل حدوثه وحصوله معلقاً بأسباب معلومة، ومنها ما يحدثه من غير واسطة هذه الأسباب، أما القسم الأول فهو حوادث هذا العالم الأسفل. وأما القسم الثاني فهو حوادث هذا العالم الأعلى، وإذا ثبت هذا فنقول: من طلب حوادث هذا العالم الأسفل لا من الأسباب التي عينها الله تعالى، كان هذا الشخص منازعاً لله في حكمته، مخالفاً في تدبيره، فإن الله تعالى حكم بحدوث هذه الأشياء بناءً

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ١٣٠، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ٧٦، والشوكاني: فتح القدير: ٢ / ٤٥٦.

على تلك الأسباب المعينة المعلومة، وأنت تريد تحصيلها لا من تلك الأسباب»[(١)].

وكذلك قسَّم الموجودات بحسب تأثيرها وتأثرها إلى ثلاثة أقسام: **الأول**: المؤثر الذي لا يتأثر، وهو الباري ـ عز وجل ـ. **الثاني**: المتأثر الذي لا يؤثر، وهو عالم الأجسام. **الثالث**: وسط بين القسم الأول والثاني، فيؤثر ويتأثر، وهو عالم الأرواح. ذكر الرازي هذه الأقسام عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفّٗا ۝١ فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجۡرٗا ۝٢ فَٱلتَّٰلِيَٰتِ ذِكۡرًا﴾ [الصافات: ١ ـ ٣]. فقال: «وأقول قد ثبت في العلوم العقلية أن الموجودات على ثلاثة أقسام: مؤثر لا يقبل الأثر، وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ، وهو أشرف الموجودات، ومتأثر لا يؤثر، وهم عالم الأجسام، وهو أخس الموجودات، وموجود يؤثر في شيء ويتأثر عن شيء آخر، وهو عالم الأرواح، وذلك لأنها تقبل الأثر عن عالم كبرياء الله، ثم إنها تؤثر في عالم الأجسام»[(٢)].

ثم فسَّر هذه الآيات من وجه آخر فقال: إن مخلوقات الله إما جسمانية وإما روحانية، أما الجسمانية فإنها مرتبة على طبقات ودرجات لا تتغير ألبتة، وأما الجواهر الروحانية فهي على اختلاف درجاتها وتباين صفاتها مشتركة في صفتين:

أحدهما: التأثير في عالم الأجسام بالتحريك والتصريف، وإليه الإشارة بقوله: ﴿فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجۡرٗا﴾ فالمراد من هذا الزجر: السوق والتحريك.

والثاني: الإدراك والمعرفة والاستغراق في معرفة الله تعالى والثناء

---

(١) مفاتيح الغيب: ٢٦ / ٢٥٩.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٦ / ١١٥، و ١٨ / ٢٢١. وانظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ٢٣ / ٨٥.

عليه، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿فَالتَّٰلِيَٰتِ ذِكْرًا﴾[(١)].

ويبدو مما سبق أن الرازي متأثر إلى حدٍّ كبير برأي الفلاسفة، حيث رأى أنه لا مانع من أن يودع الله ـ عز وجل ـ في الأجسام خصائص التأثير والقبول، فتجري الأمور بعلاقة سببية بين المؤثر والقابل، وكذلك في تقسيمه للعالم إلى العالم العلوي والعالم السفلي، فهو تقسيم فلسفي، فالفلاسفة ترى أن الأفلاك هي المدبرة للعالم السفلي، وقد ذكر الرازي رأيهم هذا في مواضع كثيرة في تفسيره، فمن ذلك قوله: «واعلم أن حكماء الإسلام استدلوا بقوله: ﴿فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَٰبِ﴾ [ص: ١٠]. على أن الأجرام الفلكية وما أودع الله فيها من القوى والخواص، أسباب لحوادث العالم السفلي، لأن الله تعالى سمّى الفلكيات أسباباً»[(٢)].

وذكر عنهم أيضاً أن الملائكة هي المبادىء لحدوث الحوادث في هذا العالم السفلي، بواسطة الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية[(٣)]. وقد فسَّر قوله ـ عز وجل ـ: ﴿فَالْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ [النازعات: ٥]. بالملائكة الذين هم عمار العالم العلوي وسكان بقاع السموات، فكل حال من أحوال العالم السفلي مفوض إلى تدبير واحد من الملائكة بواسطة تحريك الأفلاك والكواكب[(٤)].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١]. ذكر أن القول بهذا التدبير أمر متفق عليه بين قدماء الفلاسفة وأصحاب الطلسمات والمنجمين، فكيف يستبعد مجيئه في الشرع؟

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٢٦ / ١١٧.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٦ / ١٨٠.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٢٩ / ٢٣٨.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٣١ / ٣٠، و١٤ / ١٢٤.

فأما المنجمون فاتفقوا على أن التدبير في كل يوم لكوكب على حدة، وكذا القول في كل ليلة، ولا شك أن تلك الكواكب لها أرواح عندهم، فتلك التدبيرات المختلفة في الحقيقة لتلك الأرواح. وأما أصحاب الطلسمات فهذا الكلام مشهور في ألسنتهم، يقولون: أخبرني الطباعي التام. ومرادهم بالطباعي التام أن لكل إنسان روحاً فلكية يتولى إصلاح مهماته ودفع بلياته وآفاته[(١)].

ثم ذكر أن الأرواح البشرية والأرواح الفلكية مشتركة بصفات مخصوصة، ولا شك أن الأرواح الفلكية في كل باب وصفة أقوى من الأرواح البشرية، ولهذا يكون الروح الفلكي معيناً لها على مهمات الأرواح البشرية، ومرشداً لها إلى مصالحها وعاصماً إياها عن صنوف الآفات، قال: وهذا كلام ذكره محققو الفلاسفة، وبذلك يعلم أن ما وردت به الشريعة أمر مقبول عند الكل فلا يمكن استنكاره[(٢)].

ولكن بتفسير الرازي لوظيفة الملائكة يظهر لنا وجه الاختلاف بينه وبين الفلاسفة، فالمبادىء التي يراها الفلاسفة أنها هي المحركة للأفلاك، هي الملائكة المدبرة لها عند الرازي، وله في ذلك مستند شرعي من القرآن الكريم كهذه الآيات، وكذا من السنة المطهرة، قال الرازي: والأحاديث الصحيحة مطابقة لذلك[(٣)]. وقد وافق المفسرون الرازي في أن الله ـ عز وجل ـ جعل الملائكة قائمة على تدبير العالم وحفظه، مستدلين على ذلك بالكتاب والسنة[(٤)].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٩ / ٢١.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١٩ / ٢١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٤ / ١٢٤.

(٤) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣٠ / ٣١، والبيضاوي: أنوار =

وقال كلٌ من أبي حيان[١]، والآلوسي[٢]: لعل مقصود الرازي بذلك تنظير أمر الحفظة مع العبد بأمر الأرواح الفلكية معه على زعم الفلاسفة في الجملة، وإلا لا يصح التطبيق بين ما جاءت به الشريعة وما تسجته عناكب أفكار الفلاسفة، فما يقوله المسلمون في أمرهم شيء، وما يقوله الفلاسفة في أمر تلك الأرواح أمر آخر، وهيهات هيهات أن نقول بما قالوا، فإنه بعيد عما جاء عن الشارع عليه الصلاة والسلام بمراحل.

ولكن الآلوسي لم يبعد عما قاله الرازي، حيث رأى أن أساطين الحكمة والنبوة وسائر المتألهين الربانيين من حكماء الإسلام والفرس وغيرهم، يرون أن لكل نوع جسماني من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها رباً، هو نور مجرد عن المادة قائم بنفسه مدبر له حافظ إياه، وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات النفسانية والتعلقات البدنية وشاهدها. وإلى تلك الأرباب أشار النبي ﷺ بقوله: (**وإن لكل شيء ملكاً**)[٣]. حتى قال: (**إن كل قطرة من القطرات ينزل معها ملك**)[٤]. وقال: أتاني ملك الجبال[٥]. وهذه الأرباب المدبِّرة للأفلاك هي العقول والنفوس

= التنزيل وأسرار التأويل: ٤ / ٤٤٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٩ / ١٩٤، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٤ / ٤٦٧.

(١) انظر: البحر المحيط: ٥ / ٣٦٦.

(٢) انظر: روح المعاني: ٧ / ١٠٨، ١١٣.

(٣) لم أجده.

(٤) لم أجده.

(٥) أخرج الإمام البخاري في صحيحه عن (عُرْوَةُ أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ /اللهُ/ عَنْهَا زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ حَدَّثَتْهُ أَنَّهَا قَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ هَلْ أَتَى عَلَيْكَ يَوْمٌ كَانَ أَشَدَّ مِنْ يَوْمِ أُحُدٍ قَالَ لَقَدْ لَقِيتُ مِنْ قَوْمِكِ مَا لَقِيتُ وَكَانَ أَشَدَّ مَا لَقِيتُ مِنْهُمْ يَوْمَ الْعَقَبَةِ إِذْ عَرَضْتُ نَفْسِي عَلَى ابْنِ عَبْدِ يَالِيلَ بْنِ عَبْدِ كُلالٍ فَلَمْ يُجِبْنِي إِلَى مَا أَرَدْتُ فَانْطَلَقْتُ وَأَنَا مَهْمُومٌ عَلَى وَجْهِي فَلَمْ =

في مصطلح فلاسفة الإسلام، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا المعنى[1].

ثم قال الآلوسي: «فإذا علمت هذا فلا بُعْدَ في أن يقال: أراد ﷺ بالملك الموكل بالسحاب في بيان الرعد هو هذا الرب المدبِّر الحافظ، وبزجره تدبيره له حسب استعداده وقابليته، وأراد بصوت ذلك الزجر ما يحدث عند الشق بالأبخرة الذي يقتضيه ذلك التدبير، وأراد بالمخاريق ـ في بيان البرق وهي جمع مخراق وهو في الأصل ثوب يلف وتضرب به الصبيان بعضهم بعضاً ـ الآلة التي يحصل بواسطتها»[2]. ثم ذكر عن حكماء الإسلام استدلالهم بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١]. على أنه تعالى خلق الأفلاك والكواكب وأودع فيها قوى مخصوصة، وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح في هذا العالم، فلو لم تكن لها هذه الخاصية لكان خلقها باطلاً لا فائدة منه.

وعقب على هذا الرأي قائلاً: «وأنت تعلم أن القول بإيداع القوى في الفلكيات، بل وفي جميع الأسباب مع القول بأنها مؤثرة بإذن الله تعالى مما لا بأس به، بل هو المذهب المنصور الذي درج عليه سلف الأمة وحققناه فيما قبل، وهو لا ينافي استناد الكل إلى مسبب الأسباب، ولا يزاحم جريان

= أَسْتَفِقْ إلا وَأَنَا بِقَرْنِ الثَّعَالِبِ فَرَفَعْتُ رَأْسِي فَإِذَا أَنَا بِسَحَابَةٍ قَدْ أَظَلَّتْنِي فَنَظَرْتُ فَإِذَا فِيهَا جِبْرِيلُ فَنَادَانِي فَقَالَ إِنَّ / اللهَ/ قَدْ سَمِعَ قَوْلَ قَوْمِكَ لَكَ وَمَا رَدُّوا عَلَيْكَ وَقَدْ بَعَثَ إِلَيْكَ مَلَكَ الْجِبَالِ لِتَأْمُرَهُ بِمَا شِئْتَ فِيهِمْ فَنَادَانِي مَلَكُ الْجِبَالِ فَسَلَّمَ عَلَيَّ ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ فَقَالَ ذَلِكَ فِيمَا شِئْتَ إِنْ شِئْتَ أَنْ أُطْبِقَ عَلَيْهِمُ الأَخْشَبَيْنِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ بَلْ أَرْجُو أَنْ يُخْرِجَ / اللهُ/ مِنْ أَصْلابِهِمْ مَنْ يَعْبُدُ / اللهَ/ وَحْدَهُ لا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا) كتاب بدء الخلق: باب ذكر الملائكة.

(١) راجع: صفحة: ٣٥٦.

(٢) روح المعاني: ١ / ١٧٥، و٤ / ٢٢٤.

الأمور كلها بقضائه وقدره تعالى شأنه، نعم القول بأن الفلكيات ونحوها مؤثرة بنفسها ـ ولو لم يأذن الله تعالى ـ ضلال، واعتقاده كفر، وعلى ذلك يخرَّج ما وقع في الخبر: (من قال: **أمطرنا بنوء كذا فهو كافر بالله تعالى مؤمن بالكوكب ومن قال: أمطرنا بفضل الله تعالى فهو مؤمن بالله تعالى كافر بالكوكب)**[١]. فليحفظ»[٢].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢]. ذكر أن في هذه الآية دليلاً على أن السحر فيه ضرر مُودَعٌ، إذا شاء الله تعالى حال بينه وبينه، وإذا شاء خلاه وما أودعه فيه[٣].

ولم يتضح من هذه الأقوال رأيه في علاقة الأسباب بعضها ببعض، هل هي علاقة ضرورية أم لا؟ ولهذا لم يشدد في اعتراضه على الفلاسفة، فقد اكتفى بأن مذهبهم خلاف المذهب الحق، ورأى أنه لا يكفر مَنْ قال بتأثير الكواكب بإذن الله تعالى، وإن كان القول بتأثيرها رجماً بالغيب؛ لأنه غير محسوس ومشاهد، فالأحوط عدم إطلاق نسبة التأثير إلى الكواكب والتجنب عن التلفظ بذلك[٤].

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّهُ قَالَ: صَلَّى لَنَا رَسُولُ / اللهِ/ ﷺ صَلاةَ الصُّبْحِ بِالْحُدَيْبِيَةِ عَلَى إِثْرِ سَمَاءٍ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلَةِ فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: (هَلْ تَدْرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ) قَالُوا / اللهُ/ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: (أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ فَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِفَضْلِ / اللهِ/ وَرَحْمَتِهِ فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ وَأَمَّا مَنْ قَالَ بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي وَمُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ). كتاب الأذان: باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم.

(٢) روح المعاني: ٢ / ٣٧٢، وراجع النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٣/ ٤٥٠.

(٣) انظر: روح المعاني: ١ / ٣٤٣.

(٤) انظر: روح المعاني: ٦ / ٨٩.

وقد أطال الكلام عن تأثيرات الأجرام العلوية بالعالم السفلي، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ ۝ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٨ ـ ٨٩]. فذكر أن بعض الناس أنكروا أن يكون للكواكب تأثيراً في هذا العالم غير وجود الضياء في المواضع التي تطلع عليها الشمس والقمر، وعدمه فيما غابا عنه، وهذا خروج عن الإنصاف وسلوك في مسالك الجور والاعتساف. وقال بعضهم: إن لها تأثيراً يجري على العالَم السفلي، مثل أن يكون البلد القليل العرض ذا مزاج مائل عن الاعتدال إلى الحر واليبس، وكذا مزاج أهله، وتكون أجسامهم ضعيفة وألوانهم سود وصفر كالنوبة والحبشة، وأن يكون البلد الكثير العرض ذا مزاج مائل عن الاعتدال إلى البرد والرطوبة، وكذا مزاج أهله، وتكون أجسامهم وألوانهم بيض وشعورهم شقر، مثل الترك، ومثل نمو النبات واشتداده ونضج ثمره بالشمس والقمر، ونحو ذلك مما يدرك بالحس(١).

وعقب الآلوسي على هذا القول بأنه لا بأس في نسبته إلى الكوكب على معنى أن الله تعالى أودع فيه قوة مؤثرة فأثر بإذن الله تعالى. وظواهر الأدلة تؤيد ذلك، ولا ينافي هذا توحيد الأفعال وأنه ـ عز وجل ـ خالق كل شيء. ثم ذكر أن بعضهم زعم أن لها تأثيراً يعرفه المنجم غير ذلك، كالسعادة والنحوسة، وطول العمر وقصره، وسعة العيش وضيقه، ونحو ذلك، وهو مما لا ينبغي أن يعول عليه أو يلتفت إليه، فليس له دليل عقلي أو نقلي، بل الأدلة قائمة على بطلانه متكفلة بهدم أركانه(٢). وبعد كلام طويل انتهى إلى أن للأجرام العلوية خواص وتأثيرات كشأن النباتات والمعدنيات والحيوانات في خواصها وتأثيراتها، فمنها ما خاصته في نفسه غير متوقفة

(١) انظر: روح المعاني: ١٢ / ٩٩.
(٢) انظر: روح المعاني: ١٢ / ٩٩.

على ضم شيء آخر إليه، ومنها ما خاصته متوقفة على ضم شيء آخر، ومنها ما إذا ضم إليه شيء أسقط خاصته وأبطل منفعته، ومنها ما يعقل وجه تأثيره، ومنها ما لا يعقل، ومنها ما يؤثر في مكان دون مكان، وزمان دون زمان، ومنها ما يؤثر في جميع الأزمنة والأمكنة، إلى غير ذلك من الأحوال وقال: إن الله تعالى أودع في بعضها تأثيراً حسبما أودع في أزهار الأرض ونحوها، وأنها لا تؤثر إلا بإذنه ـ عز وجل ـ كما هو مذهب السلف في سائر الأسباب العادية، وإن شئت فقل كما قال الأشاعرة فيها. وارتباط كثير من السفليات بالعلويات مما قال به الأكابر ولا ينكره إلا مكابر. ولا أنسب أثراً من الآثار إلى كوكب بخصوصه على القطع لاحتمال شركة كوكب أو أمر آخر، نعم الظاهر يقتضي كثرة مدخلية بعض الكواكب في بعض الآثار. ولا أقول: إن لكوكب تأثيراً في السعادة والشقاوة ونحوهما، ولا يبعد أن يكون كوكب أو كواكب باعتبار بعض الأحوال علامة لنحو ذلك، يعرفها بعض الخواص، ولا وثوق بما قاله المنجمون، وكل ما يقولونه ظن وتخمين[١].

ورأى أن الإحاطة بالأسرار المودعة في الأجرام لا يبعد أن تحصل لبعض الخواص ذوي النفوس القدسية، بطريق الكشف لا الاستدلال الفكري والأعمال الرصدية. واستدل على هذا بكلام ابن عربي، حيث قال بشأن الأولياء: «ومنهم رضي الله عنهم النقباء، وهم اثنا عشر نقيباً في كل زمان، لا يزيدون ولا ينقصون على عدد بروج الفلك الاثني عشر برجاً، كل نقيب عالم بخاصية كل برج، وبما أودع الله في مقامه من الأسرار والتأثيرات، وما يعطي للنزلاء فيه من الكواكب السيارة والثوابت». ثم قال: «ومنهم رضي الله عنهم النجباء، وهم ثمانية في كل زمانإلى أن قال: ولهم القدم الراسخة في

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١٢ / ١١٠.

علم تسيير الكواكب من جهة الكشف والإطلاع، لا من جهة الطريقة المعلومة عند العلماء بهذا الشأن، والنقباء هم الذين حازوا علم الفلك التاسع، والنجباء حازوا علم الثمانية الأفلاك التي دونه، وهي كل فلك فيه كوكب»[١].

وعقب الآلوسي على رأي ابن عربي بأنه يفهم من ذلك القول بالتأثيرات، وأنها مفاضة من البرج على النازل فيه من الكواكب. وله (قدس سره) كلام غير هذا أيضاً، وقد صرح بنحو ما صرح به المنجمون من اختلاف طبائع البروج. قال: وأنا لا أزيد على القول بأن للأجرام العلوية أسراراً وحكماً وتأثيرات غير ذاتية، بل مفاضة عليها من جانب الحق، والفياض المطلق جل شأنه، ولا يتم دليل على نفي ما ذكر، ولا يعلم كمية ذلك، ولا كيفيته، إلا أنه ـ سبحانه وتعالى ـ قد يطلع بعض خواص عباده من البشر على شيء من ذلك، ولا يبعد أن يطلع ـ سبحانه وتعالى ـ بعضهم على الكل، ووقوع ذلك لنبيناﷺ مما لا أكاد أشك فيه[٢].

والذي يمكن استنباطه من هذا كله أن الآلوسي يقول بضرورة الارتباط بين الموجودات، بدليل قوله: «**وإن شئت فقل كما قال الأشاعرة فيها**». ومعلوم أن الأشاعرة يقولون بأن الارتباط عادي وليس بضروري، فالمفهوم المخالف لقوله هذا يدل على القول الثاني الذي يرى بضرورة السببية في الكون، والله أعلم. ولكنه لا ينفي فاعلية الله وإذنه في ذلك، وهذا شأن كل المسلمين.

---

(١) روح المعاني: ١٢ / ١١٤، وراجع: ابن عربي: الفتوحات المكية: ٢ / ١٠. وقد حررت النص من الفتوحات مباشرة، حيث لم يكن نقل الآلوسي دقيقاً، أو لعله رجع لنسخة أخرى، والله أعلم.

(٢) انظر: روح المعاني: ١٢ / ١١٤.

إذن: فالآلوسي يوافق الرازي في أن للأسباب تأثيراً في مسبباتها، ولكن هذا التأثير مرتبط بإرادة الله تعالى ومشيئته، فتأثير عالم الأرواح في عالم الأجسام لا ينافي قدرة الله تعالى وتأثيره، فإنه ـ سبحانه وتعالى ـ هو الذي أجرى عادته بأن جعل كل واحد من أحوالها المخصوصة سبباً لحدوث حادث مخصوص في هذا العالم، كما جعل الأكل سبباً للشبع، والشرب سبباً للري، ومماسة النار سبباً للاحتراق، قال الرازي: فالقول بهذا المذهب لا يضر الإسلام ألبتة بوجه من الوجوه[1].

ويلاحظ مما تقدم أن الرازي والآلوسي لم ينتقدا الفلاسفة مباشرة فيما قالوه بشأن تأثير الأجرام العلوية في عالم العناصر، فالنقد موجه لكل مَنْ يرى أن لهذه الأجرام أو الأسباب تأثيراً ذاتياً دون إذنه تعالى، فهذا ضلال وكفر كما قال الآلوسي.

وأشد انتقاد وجهه الرازي للفلاسفة هو نفي أن تكون الأفلاك مستقلة بتأثيرها عن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]. فالمقصود من هذه الآية إقامة الدليل على أنه لا يجوز أن يكون حدوث الحوادث في هذا العالم لأجل الاتصالات الفلكية والحركات الكوكبية، بدليل هذا الاختلاف الذي أشارت إليه الآية الكريمة، فكان على رأي الفلاسفة أن يكون تأثير الأفلاك في الأرض متساوياً، لأنا نعلم بالضرورة أن نسبة الطباع والأفلاك للكل على السوية، فلما حصل هذا الاختلاف في الأرض، دلَّ على أن المؤثِّر هو الفاعل المختار ـ سبحانه وتعالى ـ.

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٣١ / ٣٠، وراجع: ١٤ / ١٢٨.

وضرب مثلاً على هذا الاختلاف فقال: نرى القطعة الواحدة من الأرض تسقى بماء واحد، ثم تجيء الثمار مختلفة في الطعم واللون والخاصية، حتى أنك قد تأخذ عنقوداً من العنب فيكون جميع حباته حلوة ناضجة إلا حبة واحدة، فإنها بقيت حامضة يابسة، بل هناك ما هو أعجب منه، فتجد في بعض أنواع الورد ما يكون أحد وجهيه في غاية الحمرة، والوجه الثاني في غاية السواد، فيستحيل أن يقال: وصل تأثير الشمس إلى أحد طرفيه دون الثاني. إذن: فهذا يدل دلالة قطعية على أن الكل بتدبير الفاعل المختار، لا بسبب الاتصالات الفلكية، وهو المراد من قوله ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ﴾[1].

ثم قال: «واعلم أن بذكر هذا الجواب قد تمت الحجة، فإن هذه الحوادث السفلية لا بد لها من مؤثر، وبينا أن ذلك المؤثر ليس هو الكواكب والأفلاك والطبائع، فعند هذا يجب القطع بأنه لا بد من فاعل آخر سوى هذه الأشياء، وعندها يتم الدليل، ولا يبقى بعده للفكر مقام ألبتة. فلهذا السبب قال ههنا: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ لأنه لا دافع لهذه الحجة إلا أن يقال: إن هذه الحوادث السفلية حدثت بدون مؤثر ألبتة، وذلك يقدح في كمال العقل؛ لأن العلم بافتقار الحادث إلى المحدث لما كان علماً ضرورياً، كان عدم حصول هذا العلم قادحاً في كمال العقل، فلهذا قال: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾»[2].

وكذلك استدل بقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٩ / ٧. وقد أشار العامري إلى أن الأشياء لو كانت فاعلة بجسميتها لكانت متشاكلة، راجع: الأمد على الأبد: ٨٨.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٩ / ٨، و٢٠ / ٢.

﴿وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ١٢].
فقال: إذا كان لحركات الأفلاك تأثير في الحوادث السفلية، فإنه لا بد لحركات هذه الأفلاك واتصالاتها من أسباب، وأسبابها إما ذواتها وإما أمور مغايرة لها، والأول باطل لوجهين: «**الأول**: أن الأجسام متماثلة، فلو كان الجسم علة بصفة، لكان كل جسم واجب الاتصاف بتلك الصفة، وهو محال. **والثاني**: أن ذات الجسم لو كانت علة لحصول هذا الجزء من الحركة، لوجب دوام هذا الجزء من الحركة بدوام تلك الذات، ولو كان كذلك، لوجب بقاء الجسم على حالة واحدة من غير تغير أصلاً، وذلك يوجب كونه ساكناً، ويمنع من كونه متحركاً، فثبت أن القول بأن الجسم متحرك لذاته يوجب كونه ساكناً لذاته، وما أفضى ثبوته إلى عدمه كان باطلاً»[١]. ثم قال: «فثبت أن الجسم يمتنع أن يكون متحركاً لكونه جسماً، فبقي أن يكون متحركاً لغيره، وذلك الغير إما أن يكون سارياً فيه أو مبايناً عنه، والأول باطل؛ لأن البحث المذكور عائد في أن ذلك الجسم بعينه لم اختص بتلك القوة بعينها دون سائر الأجسام، فثبت أن محرك أجسام الأفلاك والكواكب أمور مباينة عنها، وذلك المباين إن كان جسماً أو جسمانياً عاد التقسم الأول فيه، وإن لم يكن جسماً ولا جسمانياً، فإما أن يكون موجباً بالذات، أو فاعلاً مختاراً، والأول باطل؛ لأن نسبة ذلك الموجب بالذات إلى جميع الأجسام على السوية، فلم يكن بعض الأجسام بقبول بعض الآثار المعينة أولى من بعض، ولما بطل هذا ثبت أن محرك الأفلاك والكواكب هو الفاعل المختار القادر المنزه عن كونه جسماً وجسمانياً، وذلك هو الله تعالى»[٢].

---

(١) مفاتيح الغيب: ٢٠ / ٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٠ / ٢.

وقال البيضاوي: «وخروج الثمار بقدرة الله تعالى ومشيئته، ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سبباً في إخراجها، ومادة لها، كالنطفة للحيوان، بأن أجرى عادته بإفاضة صورها وكيفياتها على المادة الممتزجة منهما، أو أودع في الماء قوة فاعلة، وفي الأرض قوة قابلة، يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار، وهو قادر على أن يوجد الأشياء كلها بلا أسباب ومواد، كما أبدع نفوس الأسباب والمواد، ولكن له في إنشائها مدرجاً من حال إلى حال صنائع وحكم، يجدد فيها لأولي الأبصار عبراً وسكوناً إلى عظيم قدرته، ليس في إيجادها دفعة»[1].

وقد ذهب الشيرازي مذهب الفلاسفة في تفسيره للسببية، فرأى أن القضاء والقدر يوجبان ما يوجبان بتوسط الأسباب، وذلك بحسب سلسلة الفيض، فبعضها مدبرات كالملائكة السماوية، وبعضها فاعلات محركات وموجبات كالمبادىء العالية من الجواهر الفلكية والصور المنطبعة، وبعضها قوابل واستعدادات ذاتية وعارضية، فاجتماع تلك الأسباب والشرائط مع ارتفاع الموانع سبب تام يوجب وجود الأمر المقدر المقضي[2]. وهذا ما قاله الفلاسفة الذين تقدم ذكرهم. واستدل على رأيه هذا بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥]. فالأمر هو وجود الأشياء في أنفسها، وتدبير الله تعالى للوجود هو إفاضته بالفيض الإيجادي، وقوله: ﴿مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ إشارة إلى الموجودات الواقعة في سلسلة البدو، فعالم العقول هو عالم القضاء، وعالم النفوس الكلية هو عالم القدر[3].

---

(١) البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٠٨. وانظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ١ / ٦١.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ١٩٩، و ٥ / ١١٥، و ٨ / ٣٠٢، ٣٤٦.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٥٢.

وقد فسّر الشفاعة في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. بالوسائط بين الحق ـ سبحانه وتعالى ـ ووجود الموجودات في الخارج، فالشفاعة هنا نور يشرق من الحضرة الإلهية على جواهر الوسائط، والإذن عبارة عن جعله تعالى بعض الممكنات مخصوصاً بالقرب إليه، والتوسط بينه وبين من ليس له هذه المرتبة، ويرى أن أول المأذونين للشفاعة العقل الأول، ثم النفس الكلية الأولية، ثم الأقرب فالأقرب من العقول والنفوس الكلية بعد العقل الأول والنفس الأولى[1].

ويلاحظ أن في تفسيره للآية الكريمة بهذه الطريقة الفلسفية تكلُّفاً واضحاً، من الواجب أن يُنَزَّه القرآن الكريم عن مثل ذلك، فمعنى الآية الكريمة باختصار أنها تقتضي استناد جملة الأسباب والمسببات إليه ـ سبحانه وتعالى ـ، فليس لغيره تعالى في شيء من الأشياء حكم وتأثير إلا بإذنه وأمره، فهو ـ سبحانه وتعالى ـ لا تأخذه سنة ولا نوم عن تدبير الخلق ألبتة[2].

وكذلك فسّر الطباطبائي الشفاعة بالسببية الكونية، فذكر أن الشفاعة هي التوسط المطلق في عالم الأسباب والوسائط، فكل سبب من الأسباب يشفع عند الله لمسببه، لإيصال نعمة الوجود إليه، فنظام السببية بعينه ينطبق على نظام الشفاعة، كما ينطبق على نظام الدعاء والمسألة، ويرى أن هذه الشفاعة لا تنافي مشيئة الله تعالى؛ لأنها منتهية إلى إذنه وأمره، فما من سبب من الأسباب ولا علة من العلل إلا وتأثيره بإذن الله، فلا سلطان في الوجود إلا سلطانه ولا قيومية إلا قيوميته المطلقة عز سلطانه. فقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١١٥.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٧ / ٥.

أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾. يدل على أن التدبير له، وبعلمه بروابط الأشياء التي هو الجاعل لها، وبقية الأسباب والعلل وإن كان لها تصرف وعلم لكن ذلك من علمه تعالى وبمشيته وإرادته، فلا يسع لمقدم منهم أن يقدم على خلاف ما يريده الله سبحانه من التدبير الجاري في مملكته.

ويرى أن سياق هذه الآية يقرب من سياق قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٨]. فلا يقدرون بواسطة هذه الشفاعة والتوسط المأذون فيه على إنفاذ أمر لا يريده الله سبحانه ولا يرضى به في ملكه. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ۖ لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ ۚ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]. فهذه الآيات تبين إحاطته تعالى بالملائكة والأنبياء، فلا يقع منهم ما لم يُرِدْه[1].

ولكن الطباطبائي لم يقف عند هذا الحد في تفسيره للسببية، فقد توسع في تفسير هذه المسألة في مواضع كثيرة في تفسيره، وخلاصة رأيه أن القرآن الكريم يثبت للحوادث الطبيعية أسباباً، ويصدِّق قانون العلية، فالأشياء تنزل من ساحة التقدير إلى مرحلة التعين والتشخص، ولا معنى لكون الشيء محدوداً مقدَّراً في وجوده إلا أن يتحدد ويتعين بجميع روابطه التي مع سائر الموجودات، والموجود المادي مرتبط بمجموعة من الموجودات المادية الأخرى التي هي كالقالب الذي يقلب به الشيء ويعين وجوده ويحدده ويقدره، فما من موجود مادي إلا وهو متقدر مرتبط بجميع الموجودات

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢ / ٣٣٧.

المادية التي تتقدمه وتصاحبه[١].

وبناء على هذا يرى أن العلاقة بين السبب والمسبَّب علاقة ضرورية، وهذه الضرورة إنما تنشأ عن نسبة المعلول إلى علته التامة البسيطة، أو المركبة من أمور كثيرة، كالعلل الأربع، والشرائط والمعدات، وأما إذا نسب المعلول المذكور إلى بعض أجزاء العلة، أو إلى شيء آخر لو فرض، فإن النسبة تكون نسبة الإمكان إلى الضرورة، ومثال ذلك أنك إذا فرضت فعلاً من أفعال الإنسان الاختيارية ونسبتها إلى تمام علتها، وهي الإنسان والعلم والإرادة، ووجود المادة القابلة، وتحقق الشرائط المكانية والزمانية، وارتفاع الموانع، كان الفعل واجباً ضرورياً، وإذا نسب إلى الإنسان فقط كانت النسبة بالإمكان[٢].

ثم ذكر أن هناك نظامين في العالم: نظام الضرورة، ونظام الإمكان، فنظام الضرورة منبسط على العلل التامة ومعلولاتها، ولا يوجد بين أجزاء هذا النظام أمر إمكاني ألبتة، ونظام الإمكان منبسط على المادة والصور، وهذا الإمكان هو سبب الاحتياج والفقر إلى العلة التامة، وما لم تنته سلسلة الربط إلى مستقل بالذات لم تنقطع سلسلة الفقر والفاقة. ومن هنا يستنتج أن المعلول لا ينقطع بواسطة استناده إلى علته عن الاحتياج إلى العلة الواجبة التي إليها تنتهي سلسلة الإمكان[٣].

إذن: فكما يثبت الطباطبائي النسبة الضرورية لقانون العلية في الأشياء، فإنه يثبت فقر هذه الأشياء واحتياجها إلى الخالق ـ عز وجل ـ، فالأسباب

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٧٦.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١ / ١١٠.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١ / ١١٠.

الوجودية غير مستقلة في التأثير، فالمؤثر الحقيقي ليس إلا الله تعالى، فالأسباب تملكت السببية بتمليكه تعالى، وهي غير مستقلة في عين أنها مالكة. وهذا المعنى هو الذي يعبر سبحانه عنه بالشفاعة والإذن، فمن المعلوم أن الإذن إنما يستقيم معناه إذا كان هناك مانع من تصرف المأذون فيه، والمانع أيضاً إنما يتصور فيما كان هناك مقتض موجود يمنع المانع عن تأثيره ويحول بينه وبين تصرفه، فقد بانَ أن في كل سبب مبدأً مؤثِّراً مقتضياً للتأثير، به يؤثر في مسببه، والأمر مع ذلك لله ـ سبحانه وتعالى ـ. إذن: فالأسباب مجعولة بجعله ـ سبحانه وتعالى ـ، مطيعة منقادة له، يحولها كيف شاء وأراد[1].

وبعد هذه العرض والمناقشة لآراء هؤلاء المفسِّرين، يظهر أن الاختلاف بينهم إنما هو في الطريقة والمنهج، لا في الغاية والمقصد كما قال بعض الباحثين[2]. ومن ثَمَّ هو اختلاف لفظي، حيث لا تجد أحداً من المسلمين ممن يرى أن علاقة الارتباط بين الموجودات علاقة ضرورية، لا تجده ينكر أن الله ـ عز وجل ـ هو الذي ربط السبب بالمسبَّب، فكل شيء بأمره وخلقه. إذن: فالعلاقة قائمة بين السبب والمسبَّب كما هو ظاهر لنا، مع يقيننا أن هذه العلاقة قابلة في أي لحظة للانفكاك، فالقدرة الإلهية تتدخل وقت تشاء وحيث تشاء، في جعل ذلك الارتباط أو فكه[3]. فهذه الأسباب

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٧٨، ٨١، و ٧ / ٣٠٥.

(٢) ذكر بعض الباحثين أن الخلاف بين المتكلمين في هذه المسألة هو خلاف لفظي، يرجع إلى المنهج والطريقة، لا إلى الغاية والمقصد. انظر: الدكتور محفوظ عزام: مبدأ التطور الحيوي: ١٧٣، والدكتور فاروق الدسوقي: القضاء والقدر في الإسلام: ٢٥٨. دار الاعتصام بالقاهرة: د/ ط: د/ت.

(٣) انظر: الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي: مبدأ العلية بين ابن رشد وابن عربي: ٣١١.

هي أسباب جعلية وليست ذاتية، فقد جعلها الله ـ عز وجل ـ أسباباً وربط بينها، وله أن يفصل هذا الارتباط، فيوجد المسبَّب دون سبب، كما هو الشأن في المعجزات. وقد أكدت الفلسفة المعاصرة الاحتماليةَ في نظام السببية، كما يرى بعض الباحثين[1].

ومن هنا نفهم معنى الآيات التي تنفي السببية، حيث إنها تنفي ذاتية السببية واستقلالها عن الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾ إِنَّا لَمُغْرَمُونَ ﴿٦٦﴾ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ﴿٦٧﴾ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾ [الواقعة: ٦٣ ـ ٧٠]. فالله تعالى هو صاحب الملك، القائم بأمر الكون كله، المدبر لشؤونه، كما قال: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦].

وبعد هذا لقائل أن يقول: إذا ثبت لدى الفلاسفة أن نظام السببية ضروري، وكان للأجرام العلوية تأثير في عالم العناصر، فإن ذلك يؤدي إلى أن الإنسان محكوم عليه بذلك النظام الضروري الذي لا تتخلف أسبابه عن مسبباته، ومن ثَمَّ فالإنسان مجبور في أفعاله. وكذلك الشأن عند مَنْ يرى أن إرادة الله ـ عز وجل ـ ومشيئته هي الحاكمة في نظام العالم كله، فيلزم من كلا المذهبين أن يكون الإنسان مجبوراً على أفعاله. ولكن للفلاسفة والمفسِّرين أن يجيبوا على هذا التساؤل، فيردوا ما علق بالذهن من إشكال، والتحقيق في هذه المسألة سيكون في المباحث المتعلقة بالقضاء والقدر الذي سيبحث في الباب القادم إن شاء الله تعالى.

---

(١) انظر: الدكتور حسين علي حسن: الاحتمال في الفلسفة المعاصرة: المقدمة، والدكتورة يمنى الخولي: مبدأ اللاحتمية في العلم المعاصر ومشكلة الحرية: ٢٠٣، رسالة دكتوراه: جامعة القاهرة: كلية الآداب: قسم الفلسفة.

ولقائل أن يسأل سؤالاً آخر فيقول: إذا كان الله تعالى هو الخالق والمدبّر لهذا العالَم، فما معنى الشر في العالَم، وما الحكمة في ذلك؟ الجواب على هذا السؤال هو موضوع المبحث التالي:

المبحث الثاني

دخول الشر في القضاء الإلهي

*** معنى الشر وأقسامه:**

الشر لغة: السوء، وأصله من شررت الشيء إذا بسطته[١]، قال الرازي: فعلى هذا، الشر هو انبساط الأشياء الضارة[٢]. والشر في عرف الفلاسفة يطلق على أمور عدمية مثل الموت والفقر والجهل، ويطلق على أمور وجودية كوجود البرد المفسد للثمار، ووجود الآلام والغموم، فالبرد في نفسه من حيث هو كيفية، أو من حيث صدوره عن علته، ليس بشر، إنما هو شر بالقياس إلى الثمار، لإفساد أمزجتها، وكذلك الآلام فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأمور، ولا من حيث وجود تلك الأمور في أنفسها، أو صدورها عن عللها، إنما هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه أن يتصل. إذن: فالشر في ماهيته عدم وجود، أو عدم كمال لموجود[٣].

إذن: فيمكن أن يُعَرَّف الشر عند الفلاسفة بأنه «فقدان الشيءِ كمالَه»،

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة شرر.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٦ / ٣٠.

(٣) انظر: الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٣٠١. وراجع: ابن سينا: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٤١٥، والسهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية: ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ٧٨.

وهذا الفقدان يرجع ـ عندهم ـ إلى عدم قابلية الأجسام للفيض الإلهي. قال الفارابي: «الخير في الحقيقة هو كمال الوجود، وهو واجب الوجود، **والشر عدم ذلك الكمال**»[1].

وقسَّم بعض الفلاسفة الأشياء بحسب وجود الشر وعدمه إلى خمسة أقسام: **الأول**: ما كان خيراً محضاً. **والثاني**: ما كان شراً محضاً. **والثالث**: ما كان خيره غالباً على شره. **والرابع**: ما كان شره غالباً على خيره. **والخامس**: ما تساوى فيه الخير والشر[2]. وقد ذكر بعض المفسرين هذا التقسيم، فالفعل إما أن يكون خيراً محضاً، أو شراً محضاً، أو خيراً مشوباً بشر، وهذا القسم على ثلاثة أقسام: قسم خيره غالب، وقسم شره غالب، وقسم خيره وشره متساويان[3].

وقد ذكر الرازي عن الفلاسفة أن ما خلقه الله تعالى من هذه الأقسام هو ما كان خيراً محضاً، وهو العالم العلوي، وكذلك ما كان خيره غالباً على شره، وهو العالم السفلي[4]، ولم يخلق عالماً فيه شر محض، ويرون أنه لولا الشر في هذا العالم لكانت مخلوقات الله تعالى منحصرة في الخير المحض، ولكان عالَماً غير هذا العالَم، ولا يكون قد خلق القسم الذي فيه الخير الغالب والشر القليل، وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل لا يناسب

---

(١) رسائل الفارابي(التعليقات): ١١.

(٢) انظر: ابن سينا: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٤٢١، والطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٣٠٢. والسهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية: ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ٧٨.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥ / ١٧٩، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٢٦٩، والآلوسي: روح المعاني: ٢/١١١.

(٤) أي ما تحت فلك القمر كما قال ابن سينا: انظر: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٤١٧.

الحكمة، فوقوع الخير الكثير المشوب بالشر القليل من اللطف، وإلى هذا أشار الله ـ سبحانه وتعالى ـ بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ﴾ فقال الله تعالى في جوابهم: ﴿قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]. أي: أعلم أن هذا القسم يناسب الحكمة؛ لأن الخير فيه كثير، ثم بين لهم خيره بالتعليم، كما قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]. يعني أيها الملائكة: إن خلق الشر المحض والشر الغالب والشر المساوي لا يناسب الحكمة، وأما خلق الخير الكثير المشوب بالشر القليل فهو مناسب، فقوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ إشارة إلى الشر، وأجابهم الله ـ عز وجل ـ بما فيه من الخير بقوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾.

فإن قال قائل: إن الله تعالى قادر على تخليص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر أصلاً، فيقال له: ما قاله الله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَـَٔاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]. يعني: لو شئنا لخلصنا الخير من الشر، لكن حينئذٍ لا يكون الله تعالى خَلَقَ الخير الكثير المشوب بالشر القليل، وهو قسم معقول، فما كان يجوز تركه للشر القليل، وهو لا يناسب الحكمة؛ لأن ترك الخير الكثير للشر القليل غير مناسب للحكمة، قال الرازي: وهذا الكلام يعبر عنه من يقول برعاية المصالح: إن الخير في القضاء والشر في القدر، فالله قضى بالخير ووقع الشر في القدر بفعله المنزه عن القبح والجهل(١).

*** كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي:**

بيَّن ابن سينا كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي، فرأى أن أول ما

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥ / ١٧٩. وأكثر ما ذكره هنا ذكره ابن سينا فيما سبق ذكره، وكذلك ابن رشد في مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٣٦.

يفيض عن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ ـ وهو العقل الأول ـ هو خير محض، وهذا الخير حاصل أيضاً في الأمور العقلية والنفسية والسماوية، أي: في العالَم العلوي الذي كله خير محض، وإنما يحصل الشر من مصادمات الأسباب في عالَم العناصر، أو ما يسمى ـ عندهم ـ بعالَم ما تحت فلك القمر، والشر في هذا العالَم ليس شراً محضاً، بل خيره غالب على شره، وأما الشر المحض، أو الغالب أو المساوي فلا يوجد، وإفاضة الخير لا توجب أن يُتْرَكَ الخير الغالب لشر يندر، فيكون تركه شراً من ذلك الشر، فليس من الحكمة الإلهية أن تُتْرَكَ الخيرات الفائقة الدائمة والأكثرية، لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة [(١)].

ثم قال ابن سينا: فإن قيل: فلما لم تمنع الشرية عن العالَم السفلي أيضاً، حتى يكون العالَم كله خيراً؟ فأجاب قائلاً: «فالكل إنما رتبت فيه القوة الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية، بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي إلى شرور، فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث في نفسٍ ما، صورة اعتقاد رديء، أو كفر، أو شر آخر، في نفس أو بدن، بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت، فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة» [(٢)].

وهذا الجواب ـ كما قال أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور ـ ليس حاسماً؛ لأن من الممكن التساؤل مرة ثانية، فيقال: لِمَ لا تتغير طبيعة هذه الموجودات لتؤدي المنافع المنوطة بها دون شرور؟ فهذا السؤال محتاج إلى

---

(١) انظر: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٤١٨.

(٢) انظر: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٤٢١.

إجابة أكثر قوة من الإجابة التي قدمها ابن سينا، وربما كان ذلك هو الذي دفع ابن سينا إلى إعادة تقليب المسألة على وجوهها [١].

ولم يَغِبْ عن بال ابن سينا أن في العالَم شروراً كثيرة؛ ولهذا فرَّق بين الشر الكثير والأكثري، فرأى أن الشر كثير وليس بأكثري، فإن ههنا أموراً كثيرة هي كثيرة وليس بأكثرية كالأمراض، فإنها كثيرة وليست أكثرية، فإذا تأملت هذا الصنف من الشر وجدته أقل من الخير الذي يقابله، فضلاً عن الخيرات الأخرى الأبدية[٢].

ونجد لابن سينا رسالة خاصة في تفسير سورة الفلق، لخَّص فيها ما ذكره في تلك الكتب عن الشر ودخوله في القضاء الإلهي[٣]، فذكر في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۝٣ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ۝٤ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق: ١ ـ ٥]. أن أول الموجودات الصادرة عن واجب الوجود هو قضاؤه، وليس في هذا القضاء شر أصلاً، ثم بعد ذلك تتأدى الأسباب بمصادماتها إلى شرور لازمة عنها، وخروج الأشياء وظهورها هو الخلق وهو القدر، فالشر يأتي من ناحية الظهور إلى عالَم الخلق والتقدير، فلا ينشأ إلا من الأجسام ذوات التقدير، ولما كانت الأجسام من قدره لا من قضائه ـ وهي منبع الشرور من حيث إن المادة لا تحصل إلا هناك ـ لا جرم جعل الشر مضافاً إلى ما خلق، فقال تعالى﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ وعندما قدَّم قوله:﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ على قوله: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ علمنا أن

(١) انظر: في الفكر الفلسفي الإسلامي(مقدمات وقضايا): ٢٤٧.

(٢) انظر: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٤٢٢، وانظر: الدكتور عبد الحميد مدكور: في الفكر الفلسفي الإسلامي(مقدمات وقضايا): ٢٤٨.

(٣) هذه الرسالة تقدم نموذجاً فلسفياً في تفسير آي القرآن الكريم.

الانفلاق سابق على الشرور اللازمة مما خلق، وهذا يدل على أن الخير مقصود بالقصد الأول، والشر بالقصد الثاني حاصل[١].

ومعنى الاستعاذة ـ وهي إلتجاء إلى غير ـ دلَّ على أن عدم حصول الكمالات ليس لأمر يرجع إلى المبدأ الأول المفيض للخيرات، بل لأمر يرجع إلى قابليتها، فالكمالات موقوفة على أن يصرف المستعد وجه قبولهِ إليها، فالألطاف دائمة وإنما الخلل في المستعد[٢].

إذن: فالمادة هي منبع الظلمة والشر، والنفس الناطقة المستعيذة من تلك الشرور خُلِقت في جوهرها نقية صافية مبرأة من كدورات المادة، قابلة لجميع الصور والحقائق، ولكن تزول عنها هذه الألطاف والأنوار بما يرتسم فيها من القوى الحيوانية التخيلية والوهمية والشهوية والغضبية، ولهذا قال ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۝ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ فهذا أمر بالاستعاذة من القوى الحيوانية والقوى النباتية الداخلة في إهاب البدن، فالشر لازم من هاتين القوتين في جوهر النفس، وقوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ يشير إلى النزاع الحاصل بين البدن وقواه كلها وبين النفس[٣]. وهذا التفسير نقله عن ابن سينا الآلوسي في تفسيره لهذه الآيات أيضاً[٤].

وقد وافق الفلاسفةُ ابنَ سينا في أن الشر حاصل بالقصد الثاني أو بالعرض، وأن منبعه الإمكان والعدم، قال السهروردي: «الشر داخل في

---

(١) انظر: تفسير سورة الفلق: ١١٦. تحقيق الدكتور حسن عاصي ضمن كتابه التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١١٧.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١١٨.

(٤) انظر: روح المعاني: ١٥ / ٥١٨، ٥٢٣.

القدر، مرضي به بالعرض، ومنبعه الإمكان والعدم»[١]. وذهب ابن رشد إلى أن كل ما هو خير محض فعن إرادته وقصده، وأن كل ما هو شر فوجوده لضرورة الهيولى، كالفساد والهرم وغير ذلك، وعلل ذلك فقال: «وإنما كان ذلك كذلك؛ لأنه لما لم يكن هذا الوجود إلا على أحد أمرين: إما ألا توجد هذه الأشياء التي يلحق وجودها شر ما، فيكون ذلك أعظم شراً، وإما أن توجد بهذه الحال، إذ كان لا يمكن في وجودها أكثر من ذلك، ومثال ذلك أن النار منفعتها في العالم بينة، واتفق لها بالعرض أن تفسد كثيراً من الحيوان والنبات»[٢].

ومعنى القصد الأول والقصد الثاني عند الحكماء ـ كما قال إخوان الصفا ـ أن ما كان من قِبَل الباري ـ سبحانه وتعالى ـ من الإبداع والإيجاد والاختراع والبقاء والتمام والكمال والبلوغ وما شاكل ذلك من الأوصاف يسمى القصد الأول، والقصد الثاني هو كل ما كان من قِبَل نقص الهيولى[٣].

وقد وافق الرازيُ الفلاسفةَ في أن الخير حاصل بالقصد الأول وأن الشر حاصل بالقصد الثاني، هذا ما يُفْهَم من كلامه عن الفرق بين القضاء والقدر، حيث رأى أن القضاء ما كان مقصوداً في الأصل، والقدر ما يكون تابعاً له، وضرب لذلك مثالاً فقال: مثاله من كان يقصد مدينة فنزل ـ وهو في طريقه إلى تلك المدينة ـ بخان أو قرية، فنزوله بهذه القرية ليس مقصوداً، فذلك القدر، وأما نزوله بالمدينة التي يقصدها فذلك القضاء، قال: وينطبق

---

(١) كتاب التلويحات اللوحية والعرشية: ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ٧٩، وانظر: حكمة الإشراق: ٢٣٥.

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة: ١٦٢.

(٣) انظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٤ / ١٥.

هذا على الخير والشر، فإن الخير كله بقضاء الله تعالى، والشر بقدره(١).

فهذا يعني أن الرازي يوافق الفلاسفة فيما قالوه بأن الشرور تنشأ بسبب الخلق والتقدير، وليس بالقضاء الأول، فالشر ليس مراداً بالذات، وإنما بالتبع والعرض، وحصول الشرور على سبيل التبع والعرض يكون محموداً ومناسباً للحكمة كما قال الفلاسفة؛ لأنه لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة(٢).

وكذلك ذكر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]. أن الشيء إما أن يكون ضاراً، وإما أن يكون نافعاً، وإما أن يكون لا ضاراً ولا نافعاً، ويرى أن هذين القسمين الأخيرين مشتركان في اسم الخير، ثم قال: ولما كان الضر أمراً وجودياً لا جرم قال فيه ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ﴾ ولما كان الخير قد يكون وجودياً وقد يكون عدمياً، لم يذكر لفظ الإمساس فيه، بل قال تعالى: ﴿وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ﴾ والآية دالة على أن الضر والخير واقعان بقدر الله تعالى وبقضائه، فبين ـ سبحانه وتعالى ـ أنه إن قضى لأحد شراً فلا كاشف له إلا هو، وإن قضى لأحد خيراً فلا راد لفضله ألبتة. ويلاحظ هنا أنه لم يفرق بين القضاء والقدر فيما يتعلق بالخير والشر، فكلاهما بقضائه.

ويرى أن في الآية دقيقة أخرى، وهي أنه ـ عز وجل ـ رجح جانب الخير على جانب الشر من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه تعالى لما ذكر إمساس الضر بين أنه لا كاشف له إلا هو،

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٢٥ / ٢١٤.

(٢) انظر: الفارابي: عيون المسائل: ٦٤، وابن سينا: النجاة: ٣ / ٤٧٠.

وذلك يدل على أنه تعالى يزيل المضار، لأن الاستثناء من النفي إثبات، ولما ذكر الخير لم يقل بأنه يدفعه، بل قال إنه لا راد لفضله، وذلك يدل على أن الخير مطلوب بالذات، وأن الشر مطلوب بالعرض، كما قال النبيﷺ رواية عن رب العزة أنه قال: (**سبقت رحمتي غضبي**)[١].

الثاني: أنه تعالى قال في صفة الخير: ﴿يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦۚ﴾ وذلك يدل على أن جانب الخير والرحمة أقوى وأغلب.

الثالث: أنه قال: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ وهذا أيضاً يدل على قوة جانب الرحمة. فحاصل الكلام في هذه الآية أنه ـ سبحانه وتعالى ـ بيَّن أنه منفرد بالخلق والإيجاد والتكوين والإبداع، وأنه لا موجد سواه ولا معبود إلا إياه، ثم نبه على أن الخير مراد بالذات، وأن الشر مراد بالعرض[٢].

ويرى أن الاستقراء قد دلَّ على أن الخير غالب على الشر، فإن المريض وإن كان كثيراً فالصحيح أكثر منه، والجائع وإن كان كثيراً فالشبعان أكثر منه، والأعمى وإن كان كثيراً فالبصير أكثر منه[٣]. وهذا هو رأي ابن سينا، فقد فرق بين الأكثر والأكثري، فالشر وإن كان في عالمنا كثيراً لكنه ليس بأكثري، وذلك إذا ما قيس إلى وجود الخير في العالم العلوي والعالم الأخروي[٤].

---

(١) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ / الله/ ـ عز وجل ـ «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي». كتاب: التوبة، باب: في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ١٨١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٣ / ٢١٠.

(٤) انظر: الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٤٢٢.

وقد تابع البيضاوي[1]، وأبو السعود[2]، الرازي في أن الخير مقضي بالذات والشر مقضي بالعرض، إذ لا يوجد شر جزئي ما لم يتضمن خيراً كلياً.

ولكن الرازي رأى في موضع آخر أن الدنيا طافحة بالشرور والآفات والمحن، واللذة فيها كالقطرة في البحر[3]. وبهذا يخالف الرازي ما قاله سابقاً، فلم يبق للخيرات وجوداً، حيث رأى أن اللذة في هذه الدنيا كالقطرة في البحر. ولعل الرازي يرى أن الخير هو الأغلب بالنسبة للعالم كله علويه وسفليه، وأن الشر هو الأغلب بالنسبة للعالم السفلي، ومع هذا لا يزال مخالفاً للفلاسفة الذين قالوا: إن العالم العلوي كله خير، وأما العالم السفلي - وهو ما تحت فلك القمر - فالخير فيه مشوب بالشر، ولكن الخير هو الأغلب.

ويلاحظ مما سبق أن الرازي قد وافق الفلاسفة في بعض العناصر وخالفهم في بعضها الآخر، فأما العناصر التي وافق فيها الفلاسفة فهي:

أولاً: أن الخير غالب على الوجود.

ثانياً: أن الشر مطلوب بالعرض وليس بالذات، كما هو شأن الخير، فالخير بقضاء الله تعالى، والشر بقدره.

ثالثاً: أن الأشياء بحسب وجود الشر إما أن تكون خيراً محضاً، وإما أن تكون شراً محضاً، وإما أن تكون خيراً مشوباً بالشر، ولكن الخير في ذلك هو الأغلب.

---

(١) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٣٨، و٣٩٣.

(٢) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٢ / ٢٢.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ٢٣.

فهذه أهم العناصر التي وافق فيها الفلاسفة في تفسيره، وأما العناصر التي خالف فيها الفلاسفة فهي:

أولاً: أن الشر ليس بعدم كما قال الفلاسفة، وإنما هو أمر وجودي، وأما الخير فقد يكون وجودياً وقد يكون عدمياً.

ثانياً: أن الشرور هي الطافحة في الدنيا، وما قاله هنا يخالف ما قاله في مواضع متعددة في تفسيره في أن الخير هو الأغلب.

ثالثاً: لم يرَ الرازي في تفسيره أن الشر حاصل بسبب قصور قابلية الأجسام وسوء استعداداتها، كما قال الفلاسفة، ووافقهم في ذلك بعض المفسرين، كالشيرازي[(١)]، والآلوسي[(٢)]. وإنما الذي رآه أن الله ـ عز وجل ـ هو فاعل الخير والشر، واستدل على ذلك ببعض الآيات الكريمة، منها قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران: ١٧٨]. قال الرازي: الآية نص في بيان أن هذا الإملاء ليس بخير، وهذا يدل على أنه ـ سبحانه وتعالى ـ فاعل الخير والشر[(٣)]. ولكنه لم يبين هنا كيفية فاعلية الله ـ عز وجل ـ للشر، هل تكون بالعرض أم بالذات؟ **وخلاصة القول** أن الرازي ذكر في تفسيره كلاماً فلسفياً، وافق على بعضه ولم يوافق على بعضه الآخر، وأحياناً يكون متردداً فيذكر الرأي وخلافه.

وكان الشيرازي والآلوسي أكثر موافقة للفلاسفة من الرازي[(٤)]، فذكرا

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٤ / ١٩٧.

(٢) انظر: روح المعاني: ١ / ١٤١.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٩ / ١١٠.

(٤) أتحدث هنا عن رأيه في التفسير بغض النظر عن رأيه في كتبه الأخرى التي تابع فيها الفلاسفة كالمباحث المشرقية، كما ذكر الأستاذ الزركان في بحثه: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٥٨٢.

أن الثنوية والمجوس قد جعلا للخير مبدأ وللشر مبدأ، فهناك أصلان قديمان، أصل للخير وأصل للشر، فأصل الخير هو النور، وأصل الشر هو الظلمة، وقد ردَّ الله تعالى ذلك الاعتقاد بقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]. فالنور والظلمة من خلقه تعالى وليسا قديمين[١].

ورأي الشيرازي في حل هذه الشبهة ـ وهي نسبة الشرور إلى الباري ـ عز وجل ـ أو عدم نسبتها إليه ـ أن الفائض من الباري ـ عز وجل ـ ليس إلا النور، وهذا النور قد ينقلب ظلمة من جهة خصوصية بعض القوابل المظلمة[٢]، فيرجع حصول الشرور في العالم لقصور القابليات وسوء الاستعدادات[٣]. فالخير حاصل برضائه وقضائه جملة وتفصيلاً، والشر بقضائه جملة وبقدره تفصيلاً[٤].

وبعد أن ذكر تقسيم الفلاسفة للأشياء بحسب وجود الشر قال: ولما كان واجب الوجود لا يصير مبدأ للشرور، وجب أن لا يصدر عنه من هذه الأقسام إلا ما كان خيراً محضاً، أو كان خيره غالباً على شره؛ لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير[٥]. هذا تلخيص ما ذكره في تفسيره في مواطن متفرقة، ولم يتوسع في تفاصيل هذه المسألة كما قال، حيث فصَّل القول فيها في كتابه الأسفار الأربعة[٦].

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٢٦٩، والآلوسي: روح المعاني: ٤ / ٧٨، وانظر: عبد الكريم الخطيب: التفسير القرآني للقرآن: ٩ / ٨٧٩.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٢٦٩.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٤ / ١٩٧.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٣ / ٣٣٨.

(٥) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٢٦٩.

(٦) انظر: ٢ / ٣٥١.

وأما الآلوسي فقد أفاض فيما ذكره عن الفلاسفة ومَنْ يحذو حذوهم في هذه المسألة، ورأى أنه لا بأس بالاطلاع عليه، ليؤخذ منه ما صفا ويترك منه ما كدر(١)، فأشار أولاً إلى العناية الإلهية بالعالم، فتلك العناية حاصلة في العالم؛ لأن الباري ـ عز وجل ـ تام القدرة والحكمة والعلم، كامل في جميع أفاعيله، لا يتصور بخله بإفاضة الخيرات، وأما النقائص والشرور الواقعة في الممكنات، فهي لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها، وقصور القابلية ينتهي إلى لوازم الماهيات الإمكانية. فالباري ـ سبحانه وتعالى ـ يفيض على القوابل بحسب القابليات، وذلك لما نظر إلى ما علمه ـ سبحانه وتعالى ـ من الماهيات الأزلية والأعيان الثابتة، ورأى فيها مَنْ استعد للخير وطلبه بلسان استعداده، ومَنْ استعد للشر وطلبه كذلك، أفاض على كلٍّ بمقتضى حكمته ما استعد له، وهذا معنى ما ورد في الصحيح **(اعملوا فكل ميسر لما خلق له)**(٢).

وألفت النظر هنا أن فكرة القوابل هذه تحدث عنها أبو الحسن

(١) هذا نص صريح بتأثر الآلوسي بالفلسفة، فهو يأخذ منها ما صفا ويترك ما كدر، فليست الفلسفة كلها خيراً، وكذلك ليست كلها شراً، ففيها ما صفا وما كدر، والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها.

(٢) انظر: روح المعاني: ١ / ١٤١. والحديث الذي ذكره هو جزء من حديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه عن علي ـ رضي الله عنه ـ: ونصه هو (كَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي جَنَازَةٍ فَأَخَذَ شَيْئًا فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِهِ الأَرْضَ فَقَالَ: مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ وَقَدْ كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ وَمَقْعَدُهُ مِنَ الْجَنَّةِ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ أَفَلا نَتَّكِلُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدَعُ الْعَمَلَ؟ قَالَ: اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ. أَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاءِ فَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ. ثُمَّ قَرَأَ ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ الآيَةَ﴾ [سورة الليل: الآية: ٥ ـ ٦]. راجع صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب فسنيسره للعسرى.

العامري من قبل، حيث رأى أن الاختلاف بين الموجودات ليس من قبيل الفيض الإلهي، بل هي من تلقاء القوابل[(١)].

ثم ذكر أن الشر يطلق على معنيين: أحدهما: ما هو عدم محض، كالفقر والجهل البسيط، وهذا الشر منبعه الإمكان الذاتي. وثانيهما ما يمنع الشيء عن الوصول إلى الخير الممكن في حقه من الوجود أو كمال الوجود، كالبرد والحر المفسدين للثمار، والأخلاق الذميمة المانعة للنفس عن وصولها إلى كمالها العقلي، كالبخل والإسراف والجهل المركب والسفاهة، وغير ذلك من الأشياء الوجودية، لكن يتبعها أعدام.

فإطلاق الشر عندهم على المعنى الأول حقيقة وعلى الثاني مجاز؛ لأن الشر الحقيقي لا ذات له، بل هو إما عدم ذات، أو عدم كمال لذات، كالظلم فإنه وإن كان شراً بالقياس إلى المظلوم، لكنه خير بالقياس إلى القوة الغضبية التي كمالها بالانتقام، وكذا الإحراق كمال للنار، وشر لمن يتضرر به. والشر الذي هو بمعنى العدم، منه ما هو من لوازم الماهيات التي لا علة لها، ومنه ما لا يكون من هذا القبيل، بل قد يلحق الماهيات لا من ذاتها، فلا بد له من علة، والكلام ليس في الأول الذي لا لمية له، بل الكلام في الثاني وهو عدم ما هو من الأمور الزائدة على مقتضى النوع، كالجهل بالفلسفة للإنسان مثلاً، فإن ذلك ليس شراً له لأجل كونه إنساناً، بل لأجل أنه فَقْدٌ لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق إليه من حيث إنه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذي لا صلاح في أن يعم، وهذا الشر إنما يوجد في الأشياء على سبيل الندرة، فكل ما وجد فهو خير محض أو خيره أكثر من شره، وأما ما يكون شراً محضاً أو مستولي الشرية أو متساوي الطرفين فمما

---

(١) انظر: الفصول في المعالم الإلهية: ٣٧٠.

لا وجود له أصلاً، حتى يحتاج فيه إلى منشيء سوى الواجب تعالى الذي هو خير محض.

ثم كل ما كان خيراً محضاً أو كان خيره أكثر يصدر من الواجب بمقتضى أن من شأنه إفاضة الخير؛ لأن ترك الأول شر محض، وترك الثاني شر غالب، وعالم العناصر من القسم الثاني، فإن إيجابه للشرور على الوجه النادر، وهي مع ذلك إنما توجد تحت كرة القمر، في بعض جوانب الأرض التي هي حقيرة، بل لا شيء بالنسبة إلى ما عند ربك سبحانه، وتكون لبعض الأشخاص في بعض الأوقات، وليست أيضاً شروراً بالنسبة إلى نظام الكل، فإذا تصورت ذرة الشر في أبحر أشعة شمس الخير لا يضرها، بل يزيدها بهاء وجمالاً وضياء وكمالاً، كالشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء، يزيدها حسناً وملاحة وإشراقاً وصباحة(١).

وقد تابع الآلوسي الفلاسفةَ في تقسيمهم للأشياء باعتبار الشر وعدمه، فذكر الأقسام الخمسة التي ذكرها الرازي والشيرازي، ورأى أن الموجود من هذه الأقسام في العالم ما كان خيراً محضاً، أو ما كان خيره غالباً على شره، والشر الذي في ذلك الخير غير مقصود بالذات، بل إنما قضاه الله تعالى لحكمة بالغة، وهو وسيلة إلى خير أعظم وأعم نفعاً، والشر اليسير متى كان وسيلة إلى الخير الكثير كان ارتكابه مصلحة تقتضيها الحكمة، كشرب الدواء الكريه، فإنه يحسن ارتكابه في مقتضى الحكمة، ويعد خيراً لا شراً، فكل شر من هذا القبيل، فتقدير الشر لم يُقصَد بالذات، بل بالعرض، لما يستلزمه من

---

(١) انظر: روح المعاني ج: ٨ / ١٤١. وأكثر ما ذكره منقول عن ابن سينا: راجع: الشفاء (الإلهيات): ٢ / ٤١٥.

الخير الأعظم والنفع الأتم، فيصدق عليه بهذا الاعتبار أنه خير، وبهذا قال حكماء الإسلام، ولا يعبأ بمن وجه سهام الطعن إليه[1].

ويرى أن الشر لا ينسب إلى الباري ـ عز وجل ـ، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّأُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾ [النحل: ٤٨]. فذكر أن جهة اليمين إشارة إلى الخير، وأن الشمائل إشارة جهات الشرور، ولما كانت جهة اليمين إشارة إلى جهة الخير الذي لا ينسب إلا إليه تعالى وحّدَ اليمين، ولما كانت جهة الشمال إشارة إلى جهة الشر الذي لا ينبغي أن ينسب إليه تعالى كما يرشد إليه قولهﷺ: (والشر ليس إليك)[2]. ولكن ينسب إلى غيره ـ سبحانه وتعالى ـ، فلهذا جمع الشمال. ثم ذكر ما قيل في معنى الإفراد والجمع من وجه آخر، فذكر أن جميع الموجودات تشترك في نوع من الخير لا تكاد تفيء عنه، وهو العشق، فقد برهن ابن سينا على سريان قوة العشق في كل واحد من الهويات، ولا تكاد تشترك في شر، كذلك فما تفيء عنه من الشر لا يكون إلا متعدداً؛ فلذا جمع الشمال، وأفرد اليمين[3].

ويلاحظ أن هذا تعسف في التفسير، فلا صلة بين الكلام عن الظلال في هذه الآية الكريمة وبين كلام الآلوسي عن الخير والشر.

وكذلك أفاض الطباطبائي في تفسيره ببيان رأي الفلاسفة في هذا الشأن، فذكر أنه نُقِل عن أفلاطون أن الشر عدم، وقد بين ذلك بالأمثلة، فإن

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٢ / ١١١.

(٢) هذا جزء من حديث طويل أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: الدعاء في صلاة الليل وقيامه. ولم أذكر الحديث هنا كاملاً لطوله، فليراجع في مكانه المشار إليه.

(٣) انظر: روح المعاني: ٧ / ٣٩٩.

في القتل بالسيف مثلاً شراً، وليس هو في قدرة الضارب على مباشرة الضرب، ولا في شجاعته، فإن ذلك كله كمال له، وليس هو في حدة السيف، فإن ذلك من كماله وحسنه، وليس هو في انفعال رقبة المقتول عن الآلة القاطعة، فإن من كماله أن يكون كذلك، فلا يبقى للشر إلا إزهاق روح المقتول وبطلان حياته، وهو عدمي، وعلى هذا سائر الأمثلة فالشر عدم[١]. وما ذكره الآلوسي عن الفلاسفة يغنينا عن الإعادة هنا.

ونتساءل هنا عن معنى قول الفلاسفة إن الشر عدم، فكيف يكون الشر عدماً ونحن نحس ونرى عياناً وجود العمى والمرض والعذاب والموت وغير ذلك؟ فلا يستطيع أحد إنكار وجودها، ولا إنكار كونها شراً.

وقد أجاب أحد الباحثين على ذلك، فرأى أن الفلاسفة لا يقصدون بعدمية الشر أن ما يعرف عند الناس باسم الشر لا وجود له، حتى يقال: إن هذا مخالف للضرورة، فنحن نحسه ونراه، ولا يقصدون بذلك أيضاً أنه لما كان الشر عدمياً فلا وجود له. فهذه الأشياء هي من نوع العدميات والفراغات، ووجودها من نوع وجود النقائص والفقدانات، فمن هذه الجهة هي شر. فالعدم نفي وفراغ لا يحتل موقعاً خاصاً في مقابل الوجود، فعندما نتحدث عن العمى فلا ينبغي الظن بأن العمى شيء خاص وواقع ملموس، بحيث يوجد في العين شيء يسمى عمى، وإنما العمى هو فقدان الرؤية وعدم البصر، وليس له أي واقع متميز[٢].

ونجد للطباطبائي كلاماً في الحسنة والسيئة يُفهَم منه تأثره بما قاله

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٣ / ١٨٣.

(٢) انظر: مرتضى المطهري: العدل الإلهي: ١٥٧. ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني: الدار الإسلامية ببيروت: ط٣/ ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

الفلاسفة في مسألة الخير والشر، فالحسن موافقة الشيء وملاءمته للغرض المطلوب والغاية المقصودة منه، والقبح هو خلاف ذلك، فالحسنات أو الخيرات منها ما يوافق آمال الإنسان، ويلائم سعادته في حياته الفردية أو الاجتماعية، من عافية أو صحة أو رخاء، والسيئات أو الشرور هي ما ينافي ذلك، كالبلايا والمحن، من فقر أو مرض أو ذلة أو نحو ذلك. فالحسنة والسيئة تتصف بهما الأمور أو الأفعال من جهة إضافتها إلى كمال نوع، أو سعادة فرد، أو غير ذلك، فالحُسْنُ والقُبْحُ وَصْفَان إضافيان، فالزلزلة والسيل الهادم إذا حلا ساحة قوم كانا نعمتين حسنتين لأعدائهم، وهما نازلتان سيئتان عليهم أنفسهم، وكل بلاء عام في نظر الدين هو سرَّاء إذا نزل بالكفار المفسدين في الأرض أو الفجار العتاة، وهو بعينه ضرَّاء إذا نزل بالأمة المؤمنة الصالحة. وأكل الطعام حسن مباح إذا كان من مال آكله الحلال مثلاً، وهو بعينه سيئة محرمة إذا كان من مال غيره من غير رضا منه، لفقدانه امتثال الأمر الوارد بالاقتصار على ما أحل الله تعالى.

فالحسنات عناوين وجودية في الأمور والأفعال، والسيئات عناوين عدمية فيهما، والذي يذكره القرآن الكريم أن كل ما يقع عليه اسم الشيء ـ ما خلا الله ـ عز وجل ـ ـ هو مخلوق لله تعالى كما قال: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾ [الزمر: ٦٢]. ثم قال تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ﴾ [السجدة: ٧]. فأثبت الحسن لكل مخلوق، وهو حسن لازم للخلقة غير منفك عنها. فأجزاء النظام الكوني متلائمة متوافقة، وحاشا رب العالمين أن يخلق ما تتنافى أجزاؤه، ويبطل بعضه بعضاً فيخل بالغرض المطلوب، فكل نعمة حسنة في الوجود منسوبة إليه تعالى، وكل نازلة سيئة إلا أن لها نسبتين: نسبة إلى الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ، ونسبة إلى الإنسان، وهذا هو الذي يفيده قوله تعالى: ﴿أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ

ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ فَمَالِ هَٰؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٧٨ ـ ٧٩]. والمعنى أن كل ما أصابك من حسنة فمن الله تعالى، وكل ما أصابك من سيئة فهو سيئة بالنسبة إليك، حيث لا تلائم ما تقصده وتشتهيه، وإن كانت في نفسها حسنة، فإنما جرتها إليك نفسك باختيارها السيء، فالله أجلُّ من أن يبدأك بشر أو ضر.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]. فالنوازل السيئة كالحسنات أمور حسنة في خلقتها، فلا يبقى لكونها سيئة إلا أنها لا تلائم طباع بعض الأشياء التي تتضرر بها، فيرجع الأمر بالآخرة إلى أن الله لم يجد لهذه الأشياء المبتلاة المتضررة بما تطلبه وتشتاق إليه بحسب طباعها، فإمساك الجود هذا هو الذي يعد بلية سيئة بالنسبة إلى هذه الأشياء المتضررة. وإمساك الجود عما أمسك عنه أو الزيادة والنقيصة في إفاضة رحمته، إنما يتبع أو يوافق مقدار ما يسعه ظرفه، وما يمكنه أن يستوفيه من ذلك، قال تعالى فيما ضربه من المثل: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧]. فالله تعالى يعطي على قدر ما يستحقه الشيء وعلى ما يعلم من حاله. ومن المعلوم أن النعمة والنقمة والبلاء والرخاء بالنسبة إلى كل شيء ما يناسب خصوص حاله، كما يبينه قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَٱسْتَبِقُوا ٱلْخَيْرَٰتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٤٨]. فيولي الله ـ عز وجل ـ كل شيء وجهته الخاصة به وغايته التي تناسب حاله. فلله ـ سبحانه وتعالى ـ الحسنات بما أن

كل حُسْن مخلوق له، والخلق والحسن لا ينفكان، وله الحسنات بما أنها خيرات، وبيده الخير كله لا يملكه غيره إلا بتمليكه، ولا ينسب إليه شيء من السيئات، فإن السيئة من حيث إنها سيئة غير مخلوقة، وإنما السيئة فقدان الإنسان مثلاً رحمة من لدنه تعالى أمسك عنها بما قدمته أيدي الناس[١].

فالأفعال لها جهتان: الأولى: جهة ثبوت ووجود، والثانية: جهة الانتساب إلى الفاعل، وهذه الجهة الثانية هي التي تتصف بها الأفعال بأنها طاعة أو معصية أو حسنة أو سيئة، فإن النكاح والزنا لا فرق بينهما من جهة الثبوت والتحقق، وإنما الفرق الفارق هو أن النكاح موافق لأمر الله تعالى، والزنا فاقد للموافقة المذكورة، وكذا قتل النفس بالنفس، وقتل النفس بغير نفس، و ضرب اليتيم تأديباً وضربه ظلماً. فالمصائب إنما هي سيئات نسبية، بمعنى أن الإنسان المنعَّم بنعمة من نعم الله كالأمن والسلامة والصحة والغنى يعد واجداً، فإذا فقدها لنزول نازلة وإصابة مصيبة كانت النازلة بالنسبة إليه سيئة، لأنها مقارنة لفقد ما وعدم ما، فكل نازلة فهي من الله وليست من هذه الجهة سيئة، وإنما هي سيئة نسبية بالنسبة إلى الإنسان وهو واجد، فكل سيئة فهي أمر عدمي غير منسوب من هذه الجهة إلى الله سبحانه ألبتة، وإن كانت من جهة أخرى منسوبة إليه تعالى بالإذن فيه ونحو ذلك[٢]. وفي موضع آخر في تفسيره قسَّم الطباطبائي الخير والشر إلى قسمين:

الأول: خير وشر تكوينيان، كالملك ونزعه، والعزة والذلة، ويرى أن الخير التكويني أمر وجودي من إيتاء الله تعالى، وأن الشر التكويني إنما هو عدم إيتاء الخير، ولا ضير في انتسابه إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ، فإنه هو

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٥ / ٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١ / ١٠٣.

وحده المالك الحقيقي للخير، فإذا أعطى غيره شيئاً من الخير فله الأمر وله الحمد، وإن لم يعط أو منع فلا حق لغيره عليه حتى يلزمه عليه، فيكون امتناعه من الإعطاء ظلماً، على أن إعطاءه ومنعه كليهما مقارنان للمصالح العامة الداخلة في صلاح النظام الدائر بين أجزاء العالم.

والثاني: خير وشر تشريعيان، وهما أقسام الطاعات والمعاصي الصادرة عن الإنسان من حيث انتسابها إلى اختياره، ولا تستند من هذه الجهة إلى غير الإنسان قطعاً، ولا تنتسب إلى الله تعالى إلا من حيث توفيقه تعالى وعدم توفيقه لمصالح تقتضي ذلك. وبهذا يتبين أن الخير كله بيد الله، وبذلك ينتظم أمر العالم في اشتماله على كل وجدان وحرمان وخير وشر[1].

وبهذا العرض لرأي هؤلاء المفسرين في مسألة الشرور في العالم نجد أنهم متأثرون برأي الفلاسفة في كثير مما قالوه، حتى إن ابن تيمية مع مناهضته للفلاسفة نجد أنه قد تكلم في هذه المسألة نحو كلامهم، فذكر أن الشر إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، والمعدوم إما أن يكون عدم ذات، أو عدم صفة من صفات الكمال، مثل عدم الحياة أو العلم أو السمع أو البصر إلخ، وليس لهذه الشرور فاعل؛ لأنها عدم ليس بشيء أصلاً، فهي من لوازم النفس، أضيفت إليها من باب إضافة عدم المعلول إلى عدم علته وعدم مقتضيه، وقد تكون من باب إضافته إلى وجود منافيه من وجه آخر.

ونكتة الأمر أن هذه الشرور ليست موجودة حتى يكون الله خالقها، فإن الله خالق كل شيء، والمعدومات تنسب تارة إلى عدم فاعلها، وتارة إلى وجود مانعها، فلا تنسب إليه هذه الشرور العدمية على الوجهين، أما الأول فلأنه الحق المبين فلا يقال عدمت لعدم فاعلها ومقتضيها، وأما الثاني وهو

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٣/ ١٥٥.

وجود المانع فلأن المانع إنما يحتاج إليه إذا وجد المقتضى، ولو شاء فعلها لَمّا منعه مانع، ولكن الله قد يخلق هذا سبباً ومقتضياً ومانعاً، فإن جعل السبب تاماً لم يمنعه شيء وإن لم يجعله تاماً منعه المانع، لضعف السبب وعدم إعانة الله له، فلا يعدم أمر إلا لأنه لم يشأه كما لا يوجد أمر إلا لأنه يشاؤه، وإنما تضاف هذه الشرور العدمية إلى العبد لعدم السبب منه تارة، ولوجود المانع منه أخرى، أما عدم السبب فظاهر، فإنه ليس منه قوة ولا حول، ولو كان منه شيء لكان سبباً، فأضيف إليه لعدم السبب، ولأنه قد صدرت منه أفعال كان سبباً لها بإعانة الله له، وأما وجود المانع المضاد له المنافي، فلأن نفسه قد تضعف وتعجز أن تجمع بين أفعال ممكنة في نفسها متنافية في حقه، فإذا اشتغل بسمع شيء أو بصره أو الكلام في شيء أو النظر فيه أو إرادته، أو اشتغلت جوارحه بعمل كثير اشتغلت عن عمل آخر، فصار قيامه بإحدى الصفات والأفعال مانعاً لوجود صفات أو أفعال أخرى.

وأما إن كان الشر موجوداً كالألم، فينبغي أن يعرف أن الشر الموجود ليس شراً محضاً، وإنما هو شر في حق من تألم به، وقد تكون مصائب قوم عند قوم فوائد، فإنه إذا أصاب العبد شر سُرَّ قلب عدوه، فهو خير لهذا وشر لهذا، فليس في مخلوقات الله ما هو شر مطلقاً عاماً. فالشر المخلوق الموجود شر مقيد خاص، وفيه وجه آخر هو به خير وحسن وهو أغلب وجهيه، فالله ـ عز وجل ـ لم يخلق شيئاً ما إلا لحكمة، فتلك الحكمة وجه حسنه وخيره، ولا يكون في المخلوقات شر محض لا خير فيه ولا فائدة فيه بوجه من الوجوه، وبهذا يظهر معنى قوله ﷺ: (والشر ليس إليك)[1].

وقد أطال عبد الكريم الخطيب في إيضاح هذه المسألة، وقد مزج في

---

(١) انظر: دقائق التفسير: ١ / ١٩٤. والحديث سبق تخريجه صفحة: ٤١١.

كلامه بين الحديث عن الخير والشر والحسن والقبح، وخلاصة رأيه أن القرآن الكريم وكذا السنة النبوية لا يحفلان بالتعريفات الجامعة المانعة والجدل الفلسفي، وإنما يهتمان بالجانب العملي في تقويم السلوك وتهذيب النفوس، وإقامة مجتمعات إنسانية، يسودها الخير والعدل والإحسان.

والشر موجود لا سبيل إلى إنكاره، ولكن السؤال الذي يدور حوله الخلاف هو لماذا يوجد الشر، وما الحكمة منه؟ وهذا التساؤل ظهر نتيجة اتصال المسلمون بفلسفة الأمم المجاورة كاليونان والفرس والهند، وقد فتحت الإجابة على هذا السؤال باب الفتنة، فانقسم المسلمون إلى فرق وطوائف. والذي نقرره هنا أن الشر كيان قائم بذاته إزاء الخير، وعلى الناس أن يأخذوا حذرهم منه، ولا حجة لذي عقل على أن الله تعالى هو الذي أوجد الشر، فإنه ـ سبحانه وتعالى ـ كما أوجد الشر أوجد الخير، ثم دعا إلى الخير وحذَّر من الشر، وجعل للإنسان عقلاً يتصرف به إلى الخير والشر، ثم جعل للخير أثراً طيباً في عاجل الإنسان وآجله، وجعل للشر أثراً سيئاً في عاجله وآجله[1].

خلاصة ونتيجة:

وبعد هذا العرض لمسألة دخول الشر في القضاء الإلهي يتبين لنا أن الفلاسفة جعلوا مصدر الخير هو المبدأ الأول الفيَّاض، فكل ما يفيض عنه فهو خير، وإنما يأتي الشر من قِبَل قصور في تقبل بعض الموجودات لذلك الفيض، وذلك القصور يرجع إلى ماهيات الموجودات نفسها، فالشر ـ إذن ـ من لوازم الماهيات[2]. ومن المعلوم عند الفلاسفة أن الماهيات غير

(١) انظر: التفسير القرآني للقرآن: ٩ / ٨٧٤ ـ ٨٩٦.

(٢) قال ابن سينا: «وأنه متى حصل حينئذٍ نقص في آحاد نوع ما، كان ذلك النقص عائداً إلى ضعف في القابل وقصور في المستعد، وإلا فالفيض عام من غير بخل به، ولا =

مجعولة، أي: أن تعلق إرادة واجب الوجود إنما يكون في إعطاء الوجود، وليس في تحقيق الماهيات وتكوينها، وكذلك ما يلزم عنها[١].

هكذا فسَّر الفلاسفة مسألة الشرور في العالم، وقد وافقهم على ذلك بعض المفسِّرين، فذكروا تقسيمهم للأشياء بحسب دخول الشر عليها، وأن الشر مطلوب بالعرض وليس بالذات، وأنه كثير وليس أكثري، وأن وجود الشر لا يكون إلا في العالَم السفلي، أو عالَم ما تحت فلك القمر، فهذه أهم العناصر التي وافق فيها بعض المفسِّرين الفلاسفة في كلامهم عن مسألة الشر في العالَم.

والذي أراه في هذه المسألة أن الخير والشر كليهما حاصل بإرادة الله ـ عز وجل ـ وبرضاه، وأعني بالشر هنا: المضار الخارجية التي تصيب الإنسان من المصائب والآفات والمحن وغير ذلك، وليس هو الشر الصادر من الإنسان نفسه، فالشر الصادر من الإنسان هو الظلم، وهذا الشر لا يرضاه الباري ـ عز وجل ـ وإن كان واقعاً بإرادته الكونية. وأما يصيب الإنسان من المضار الخارجية فلا يصح أن يقال: إنها ظلم ـ وإن سُمِّيَتْ شراً ـ فالله تعالى ليس بظلام للعبيد كما قال عن نفسه: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]. وهي واقعة بإذنه كما قال: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥].

= منع عنه، فلا ينبغي أن يتوهم الأغمار وضعفاء العقول أن هذا التعليل يرجع إلى أفعاله تعالى». الرسالة العرشية: ١٦. وهكذا ظن أفلاطون أن الله تعالى لا يمكن أن يكون علة كل الأشياء كما هو الشائع، بل هو علة القليل من أحوال الناس؛ لأن شرورنا تفوق خيراتنا عدداً، فلا تستند الخيرات إلى غيره، فعلة الشرور في غيره، لا فيه. انظر: الجمهورية: ٦٩، والدكتور أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون: ١٨.

(١) انظر: الشيرازي: الأسفار الأربعة: ١ / ٣٤٢، ٢ / ٢٨٩.

فهذه المضار الواقعة على الإنسان لو كانت بسبب إنسان آخر لقلنا إنها ظلم وجور، ولكن هي من الله تعالى تربية وامتحان وبلاء، ليميز الخبيث من الطيب، وليعلم الصادقين المخلصين بإيمانهم من غيرهم، ونلاحظ أن تلك المضار أحياناً يكون وقعها على المؤمنين أشد، فهي تربية واختبار، كما قال تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٠]. وصرَّح القرآن الكريم بأن ذلك حاصل بإذن الله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٦٦].

وقد نسب القرآن الكريم وجود الضر أو الشر إلى الباري ـ سبحانه وتعالى ـ كقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ لَكَ ٱلْمُخَلَّفُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَآ أَمْوَٰلُنَا وَأَهْلُونَا فَٱسْتَغْفِرْ لَنَا ۚ يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًۢا ۚ بَلْ كَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًۢا﴾ [الفتح: ١١]. وقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨]. وقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥]. فقد سوّى القرآن الكريم هنا بين الخير والشر في أمرين: الأول في نسبتيهما إلى الخالق ـ عز وجل ـ، والثاني في كونهما فتنة واختباراً، فليس الشر وحده بلاء، فكذلك الخير.

فعلى الإنسان أن يصبر على ما ينزل به من مصائب وشدائد، فإنه ممتحن ومبتلى، ولا يعرف وجه الخير الحقيقي فيما ينزل به، فليس كل ما نحبه يكون لنا خيراً، وليس كل ما نكره يكون لنا شراً، كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ

وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾﴾[1].

إذن: فالشر الخارجي بإذن الله تعالى، ولكن من باب الأدب لا يُنْسَب ذلك إلى الله تعالى، ومن الآيات الصريحة في دلالتها على مخالفة ما قاله الفلاسفة في أن الشر عدم غير مقصود بالذات، قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢]. فالموت من الأمثلة التي يضربها الفلاسفة على عدمية الشر، وهذه الآية صريحة في أن الموت مخلوق، وأن الله تعالى هو الخالق له. فالموت كما ذكر الرازي في تفسيره صفة وجودية مضادة للحياة، وليس بعدم؛ لأن العدم لا يكون مخلوقاً[2].

وإذا كان الإنسان ممتحناً في هذه الحياة الدنيا، فإنه لا يُحْرَم من العلاج والدواء، فإن الذي قدَّر البلاء قدَّر معه علاج هذا البلاء، والعلاج باختصار هو التسليم بقضاء الله تعالى وقدره، وأن يعلم أنه ممتحن، فليصبر،

---

(١) سورة البقرة: الآية: ٢١٦. ومن حكم الله تعالى في الابتلاء: ١ ـ معرفة عز الربوبية وقهرها ٢ ـ معرفة ذل العبودية وكسرها، يقول تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَـٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [سورة البقرة: الآية: ١٥٦] ٣ ـ الإخلاص لله تعالى، يقول ـ عز وجل ـ: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [سورة العنكبوت: الآية: ٦٥] ٤ ـ الإنابة و التضرع إلى الله تعالى، يقول ـ عز وجل ـ: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا﴾ [سورة يونس: الآية: ١٢] ٥ ـ الصبر على الابتلاء فينال الإنسان بذلك الأجر الكبير، يقول ـ عز وجل ـ: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّـٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [سورة الزمر: الآية: ١٠] ٦ ـ تمحيصها للذنوب والخطايا، يقول ـ عز وجل ـ: ﴿وَمَآ أَصَـٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ﴾ [سورة الشورى: الآية: ٣٠]. وللمزيد من التفاصيل انظر: العز بن عبد السلام: الفتن والبلايا والمحن والرزايا (أو فوائد البلوى والمحن): ٩ ـ ١٧. تحقيق إياد خالد الطباع: دار الفكر المعاصر ببيروت: ط١/ ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢م.

(٢) انظر: مفاتح الغيب: ٣٠/ ٥٤، والآلوسي: روح المعاني: ١٥/ ٥.

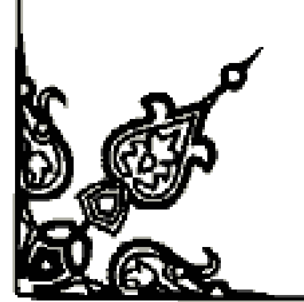
فإنَّ صِدْق إيمانه يظهر بقدر صبره على البلاء. وليتمسك بوحي الله تعالى الذي نزل بالشفاء كما قال ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧].

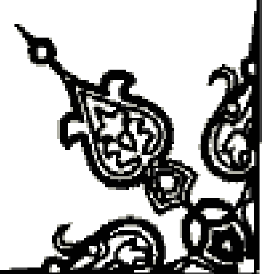
وبهذا الحديث عن مسألة الشر في العالَم نصل إلى ختام الباب الثاني، الذي بحثنا فيه معنى الخَلْق ومعنى العالَم، وكيفية بدء خَلْقه، وأدلة حدوثه وبطلان قدمه، وكذلك بحثنا في هذا الباب بعض العوالم كعالَم الملائكة وعالَم الأفلاك والكواكب، وقد ثبت لنا من خلال ذلك تأثر بعض المفسّرين بما ذكره الفلاسفة عن هذه المسائل، وخاصة فيما يتعلق بالأفلاك والكواكب، وقد رأينا كيف أبطل العلم التجريبي كثيراً مما قالوه. وبعد هذا الحديث عن العالَم ننتقل للحديث عن الإنسان، وذلك في الباب التالي:



الباب الثالث

الإنسان







مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



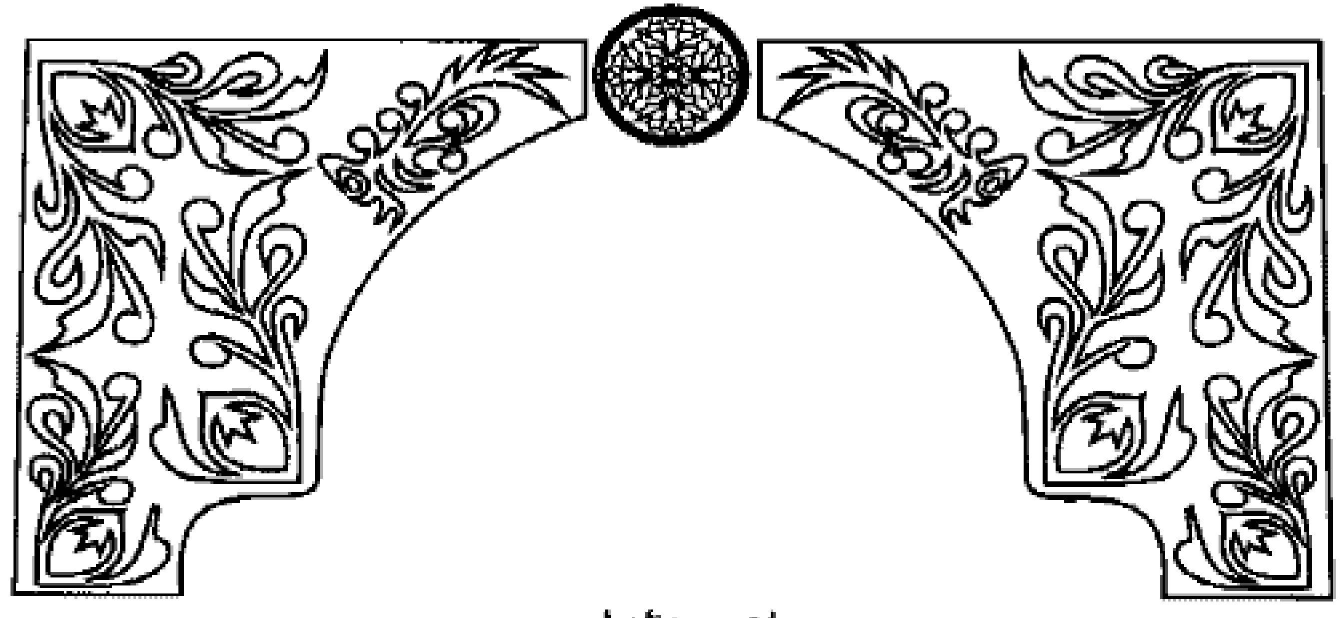
تمهيد

لقد ثبت لنا في البابين السابقين وبالدلائل العقلية أن لهذا الكون إلهاً خالقاً، له الخَلْق والأمر، وثبت أن هذا العالَم مُحْدَث وليس بقديم، وأن له نهاية وأجل، وسيعاد بعد نهايته إلى خلق جديد كما أخبر الله تعالى بقوله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨]. وبقوله: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]. فكذلك الإنسان، فإن بدايته ونهايته لا يختلفان عن بداية ونهاية الكون الذي يعيش فيه، والآيات الكريمة التي تتحدث عن حقيقة الإنسان منذ نشأته إلى ما بعد موته كثيرة لا يتسع المجال لذكرها، وإنما سأشير إلى بعضها في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى. ومن أهم ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات، هي نفسه العاقلة المميِّزة، والبحث عن حقيقة هذه النفس لم تقتصر على الفلاسفة وحدهم، بل نظر كثير من المسلمين في النفس نظراً علمياً وعملياً، وتناولوا دراستها بتفصيل أوسع وعناية أكبر، ذلك أن القرآن الكريم كثيراً ما كان يتحدث عن الإنسان ونشأته ومعاده، وماذا عليه أن يفعل بين الحياة الأولى والآخرة، فحياته في الوجود ليست عبثاً، ولن يُترك بعدها سدى، فهناك بعث ومحاسبة وخلود، إما في النعيم، وإما في الشقاء. ولهذا كله نجد أن المسلمين عامة اعتنوا بالنفس بحثاً نظرياً، وتهذيباً عملياً. ومباحث النفس عامة مجالها واسع، ومهمة البحث الأساس من هذا كله بيان الجانب العقلي الفلسفي وعند المفسرين فقط.

فهذا ما سيبحث في هذا الباب، وذلك من خلال أربعة فصول: يتناول الفصل الأول التعريف بالنفس الإنسانية ونشأتها ومعادها، ويتناول الفصل الثاني المعرفة والأخلاق الإنسانية والسعادة، ويتناول الفصل الثالث أفعال الإنسان وصلتها بمباحث القضاء والقدر، ويتناول الفصل الرابع التعريف بالنبوة ودلائل ثبوتها.

○ ○ ○





الفصل الأول

النفس الإنسانية

المبحث الأول

تعريف النفس وحقيقتها

أخذت دراسة النفس الإنسانية مساحة واسعة في الفكر اليوناني وكذا الإسلامي، فما هي حقيقتها؟ هل هي جوهر أم عرض؟ وهل هي جسم أو غير جسم، وإذا كانت جسماً فهل هي داخل البدن أم خارجه؟ وهل هي واحدة أم كثيرة؟ إلى غير ذلك من التساؤلات الفلسفية

فالنَّفْسُ في كلام العرب تجري على معانٍ كثيرة: منها الروح، تقول: خرجت نفس فلان أي: روحه، ومنها جملة الشيء وحقيقته، تقول: قتل فلان نفسه وأهلك نفسه أي: أوقع الإهلاك بذاته كلها وحقيقته، وتقال على: الدم، والجسد، وما يكون به التمييز، والعرب قد تجعل النفس التي يكون بها التمييز نفسين؛ وذلك أن النفس قد تأمره بالشيء وتنهى عنه، فجعلوا التي تأمره نفساً، وجعلوا التي تنهاه كأنها نفس أخرى[1].

---

(1) انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة نفس، والفيروزآبادي: القاموس المحيط: مادة نفس.

هذا عن تعريف النفس لغة، وأما عن تعريفها اصطلاحاً فقد اختلف الفلاسفة في حدِّها اختلافاً بيِّناً، فكثرت أقوالهم في تعريفها، فمن هذه الآراء أن النفس نوع من النار والحرارة، وأنها الهواء، والمبدأ، والعدد، والماء، والدم، وخلاصة مذهب هؤلاء أنهم حدّوا النَّفْسَ كما يرى أرسطو بصفات ثلاث: الحركة، والإحساس، واللاجسمية[1]. ومن الآراء في النفس أيضاً أنها ضرب من الائتلاف ـ والائتلاف تركيب بين الأشياء الممتزجة ـ تنفذ من العالم الخارجي إلى الكائنات عند تنفسها وتحملها أجنحة الرياح، ومنها أن النفس جسم لطيف[2].

وقد انتقد أرسطو هذا الآراء كلها، ثم وضع تعريفه الاصطلاحي فقال: «إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي»[3]. فأدخل كلمة «كمال» لأن وجود النفس شرف وكمال للبدن، وأدخل كلمة «أول»حتى ينطبق هذا التعريف على جميع أنواع النفوس: النباتية والحيوانية والإنسانية[4]. والمراد بكلمة «آلي» أنه جسم ذو حياة بالقوة[5].

وتابع معظم فلاسفة الإسلام في تعريفهم للنفس أرسطو[6]، بيد أنهم

---

(١) انظر: كتاب النفس: ٩ ـ ١٥. ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني: مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة: ط١/ ١٩٤٩م.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٤ ـ ٣٨.

(٣) كتاب النفس: ٤٣.

(٤) انظر: الدكتور محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام: ٦٨. مكتبة الأنجلو المصرية: ط٢/ ١٩٥٤م.

(٥) انظر: ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها: ٥٦.

(٦) انظر: الكندي: رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في حدود الأشياء ورسومها): ١/ ١٦٥، وإخوان الصفا وخلان الوفاء: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٢/ ٣٢٠، وابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها: ٥٦، وابن باجه: كتاب النفس: ٢٨، وابن رشد: تلخيص كتاب النفس: ١٢.

لم يتابعوه في فهم هذا التعريف، وما يتعلق بطبيعة النفس وحقيقتها، حيث مالوا كثيراً نحو أفلاطون الذي رأى أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته، فاضَ على هذا الجسم وأحياه، واتخذه آلة ليستكمل جوهره ويصير عارفاً بربه، فينال سعادة لا نهاية لها[(١)].

وذكر ابن سينا أن هذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين، واستدل على ذلك بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]. فقال: «فالتسوية هو جعل البدن بالمزاج الإنسي مستعداً لأنْ تتعلق به النفس الناطقة، وقوله: ﴿مِن رُّوحِى﴾ إضافة لها إلى نفسه لكونها جوهراً روحانياً غير جسم ولا جسماني»[(٢)].

وقد أشار بعض الباحثين إلى أنه يمكن إجمال الأقوال في حقيقة النفس في أربعة اتجاهات كبرى: **أولها**: أن النفس هي هذا البدن لا غير، **وثانيها**: أنها جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد، **وثالثها**: أنها جوهر روحي، **ورابعها**: أنها وسط بين الروحية والمادية[(٣)].

---

(١) انظر: أفلاطون: محاورات أفلاطون (فيدون أو خلود الروح): ١٥٥، وانظر: الدكتور محمود قاسم: في النفس والعقل: ٧١، ومحمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٤٦٥، والدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية: ٤٤٧.

(٢) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها: ١٨٥.

(٣) انظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٤٦٦، والدكتور محمد حسيني أبو سعدة: النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي (دراسة تحليلية نقدية مقارنة): ١٠٥. شركة الصفا بالقاهرة: ط١ / ١٩٨٩م. والدكتور مقداد يالجن: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام (دراسة مقارنة): ١٦٤. مكتبة الخانجي بالقاهرة: ط١ / ١٣٩٢هـ / ١٩٧٣م. والدكتورة منى أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية(دراسة مقارنة في فكر العامري): ٢٨. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت: ط١ / ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م. =

وما يهمنا هنا هو إبراز رأي المفسِّرين في النفس الإنسانية، ومدى تأثرهم بآراء الفلاسفة، وذلك من خلال تفسيراتهم للآيات الكريمة التي تحدثت عن النفس.

وحديث المفسِّرين عن النفس أو الروح جاء في مواطن متفرقة في التفسير، وذلك تبعاً لتفسير كل آية في موضعها، وسأجمع هنا هذه الآراء مبيناً من خلالها أثر الفلسفة في تفسير تلك الآيات، ولكن قبل ذلك أشير إلى تعريف النفس عندهم، فقد ذكروا المعاني اللغوية التي سبق ذكرها، فقالوا: النفس ذات الشيء وحقيقته، ثم قيل للروح نفس، وللدم، وللماء[١]. وذهب أكثرهم إلى أن النفس والروح كلمتان مترادفتان[٢]، مستدلين على ذلك بقوله ـ عز وجل ـ: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢]. قال أبو حيان الأندلسي: «والذي يدل عليه الحديث واللغة أن النفس والروح مترادفان»[٣].

وفسَّر الرازي الروح بالنفس وقال: وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]. ولما أضاف الروح إلى نفسه دل على أنه جوهر شريف علوي قدسي[٤]. وفي موضع آخر أطلق

---

(١) انظر: الزمخشري: الكشاف: ١ / ٦٧، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٦٥، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٢٦٢، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ١٥٠، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٥ / ٩١.

(٢) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٦٥، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٣ / ٦٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١ / ٣٦٨، والشوكاني: فتح القدير: ١ / ٧٧.

(٣) البحر المحيط: ٧ / ٤١٤.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٦ / ٢٢٨.

لفظ الإنسان على النفس، حيث قال: «فالإنسان يجب أن يكون مغايراً لجملة هذا البدن ولكل واحد من أعضائه وأبعاضه»[1]. فأطلق لفظ الإنسان وأراد بذلك النفس. ثم ذكروا أن الروح في القرآن الكريم جاءت على عدة أوجه: منها:

أولاً: الوحي (القرآن الكريم) لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢].

ثانياً: جبريل ـ عليه السلام ـ لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣].

ثالثاً: المسيح ابن مريم ـ عليه السلام ـ، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١].

رابعاً: القوة والثبات والنصرة التي يؤيد بها من شاء من عباده المؤمنين لقوله تعالى: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

خامساً: الروح التي سأل عنها اليهود فأجيبوا بأنها من أمر الله، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

فالمعاني الأربعة الأولى واضحة في الآيات الكريمة، ولكن المعنى في الآية الخامسة غير واضح، فما هي الروح التي لم يجب القرآن الكريم عن حقيقتها سوى هذه الإجابة: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾. هذا ما سنعرفه من خلال بيان المفسّرين لها. فقد رأى الرازي عند تفسيره لهذه الآية أن السؤال عن الروح يقع على وجوه كثيرة: **أحدها**: أن يقال: ما هي الروح، أهي متحيز أو حال في المتحيز؟ أو موجود غير متحيز

(١) المصدر السابق: ٢١ / ٤١.

ولا حال في المتحيز؟ وثانيها: أن يقال: هل الروح قديمة أو حادثة؟ وثالثها: أن يقال: هل الأرواح تبقى بعد موت الأجساد أو تفنى؟ ورابعها: أن يقال: ما حقيقة سعادة الأرواح وشقاوتها(١)؟ فهذه الأسئلة هي التي شغلت الفلاسفة، فبحثوها وحاولوا الإجابة عليها.

وقد رأى ابن سينا أن المراد بالروح في هذه الآية الكريمة النفس النطقية، ورأى أن هذه الآية كانت تنبيهاً لأكثر الناس لمعرفة الأسرار المخزونة في عالم النفس(٢).

ورأى الرازي أن المسائل المتعلقة بالروح كثيرة، كما سبق الإشارة إلى بعضها، وقوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ ليس فيه ما يدل على أنهم عن هذه المسائل سألوا أو عن غيرها، والجواب في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾. لا يليق إلا بمسألتين من المسائل التي ذُكِرَتْ: الأولى: السؤال عن ماهية الروح، والثانية: السؤال عن قدمها وحدوثها. وحاصل الجواب على السؤال الأول أن الروح جوهر بسيط مجرد مُحْدَث بأمر الله تعالى وتكوينه، وتأثيره إفادة الحياة للجسد، ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه، فإن أكثر حقائق الأشياء ماهياتها مجهولة، ولم يلزم من كونها مجهولة نفيها، وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾(٣).

ثم تحدث ـ وتبعه في ذلك وبعض المفسّرين(٤) ـ عن مذاهب الناس في

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٣٨.

(٢) انظر: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها: ١٨٢.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٣٨.

(٤) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٧ / ٢٣٣، والآلوسي: روح المعاني: ٨ / ١٤٧.

حقيقة الإنسان ـ أي: النفس الإنسانية ـ وحاول أن يحصر آراءهم في ضبط معقول، فرأى أن العلم الضروري حاصل بأن في الإنسان شيئاً يشير إليه بقوله: «أنا» فهذه الأنا إما أن تكون جسماً، أو عرضاً، أو مجموع الجسم والعرض، أو شيئاً مغايراً للجسم والعرض، وإن كانت جسماً إما أن تكون داخل البدن أو خارجه، أو هي البدن عينه.

وبعد هذا الحصر المجمل بدأ يفصِّل القول فيها، فرأى أن جمهور المتكلمين يرون أن الإنسان هو مجموع هذه البنية المحسوسة[1]، وقد أبطل هذا القول من عدة وجوه:

أولاً: أن العلم البدهي حاصل بأن أجزاء الجسم متبدلة زيادةً أو نقصاناً، والعلم الضروري حاصل بأن المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقي وهو «**الأنا**»، فينتج أن الإنسان ليس عبارة عن مجموع هذا الجسم.

ثانياً: إذا اشتغل فكر الإنسان بأمر مخصوص، فإنه سيغفل عن جميع أجزاء بدنه، وهو في تلك الحالة غير غافل عن نفسه المعينة «**الأنا**»، فإذا كان الأمر كذلك فالإنسان يجب أن يكون مغايراً لجملة هذا البدن.

ثالثاً: أن كل واحد منا يضيف إلى نفسه من الأعضاء فيقول: رأسي وعيني ويدي، ومعلوم أن المضاف غير المضاف إليه، فوجب أن يكون الشيء الذي هو الإنسان مغايراً لجملة البدن[2].

---

(١) راجع: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين: ١ / ٣٢٩. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد: المكتبة العصرية ببيروت: ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م. وابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٥ / ٤٧. تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة: دار الجيل ببيروت: د/ط: ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. فقد ذكرا آراء معظم المتكلمين في هذه المسألة.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٤١، و ٤ / ١٦٣.

فهذه بعض الأدلة الفلسفية التي برهن بها الرازي على مغايرة النفس للبدن، وبمقارنتها بالأدلة التي ساقها كلٌّ من الفارابي[١]، وابن سينا[٢]، نجد بينها توافقاً إلى حدٍّ كبير، وهذا يدل على تأثر الرازي بما قالوه[٣]. فمثلاً ذكر ابن سينا أن المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله: «أنا»، وقد اختلف أهل العلم في أن المشار إليه بهذا اللفظ، هل هذا البدن المشاهد المحسوس أو غيره، فأكثر المتكلمين على أن الإنسان هو هذا البدن، وهذا ظن فاسد[٤]. وهذا ما قاله الرازي في بداية عرضه لآراء الناس في النفس.

وبعد أن ذكر الرازي أدلته الفلسفية في تفسير الآية الكريمة أكد رأيه بأدلة نقلية، فذكر منها: قوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]. وقوله ـ عز وجل ـ : ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]. وقوله ﷺ: (إِنَّمَا الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْحُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النَّارِ)[٥]. ثم قال بعد عرضه لهذه الأدلة النقلية: «فهذه النصوص تدل على أن الإنسان يبقى بعد موت الجسد، وبديهة العقل والفطرة شاهدان بأن هذا الجسد ميت وإذا ثبت أن الإنسان شيء وكان الجسد ميتاً لزم أن الإنسان شيء غير هذا الجسد»[٦]. ونلاحظ هنا أن الرازي قدَّم الدليل العقلي

---

(١) انظر: رسائل الفارابي(رسالة في إثبات المفارقات): ٧.

(٢) انظر: النجاة: ٢ / ٢٩٢، والهداية: ٢١٧. ورسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها: ٩٠.

(٣) انظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٤٧١.

(٤) انظر: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها: ١٨٤.

(٥) أخرجه الإمام الترمذي في سننه: كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ، قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لا نَعْرِفُهُ إلا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

(٦) مفاتيح الغيب: ٢١ / ٤٢.

في عرض المسألة على الدليل النقلي، ولو فعل العكس لكان أليق وأحسن.

ثم أخذ يبين مذهب القائلين بأن الإنسان جسم موجود داخل البدن، فذكر عنهم أن الأجسام الموجودة في هذا العالم السفلي إما أن تكون أحد العناصر الأربعة أو ما يتولد منها، ويمتنع أن يحصل في البدن الإنساني جسم عنصري خالص؛ بل لا بد وأن يكون الحاصل جسماً متولداً من امتزاجات هذه الأربعة، فالجسم الذي تغلب عليه الأرضية فهو الأعضاء الصلبة الكثيفة كالعظم والعصب، ولم يقل أحد من العقلاء الذين قالوا: الإنسان شيء مغاير لهذا الجسد بأنه عبارة عن عضو معين من هذه الأعضاء، وأما الجسم الذي تغلب عليه المائية فهو الأخلاط الأربعة، ولم يقل أحد في شيء منها إنه الإنسان إلا في الدم، فإن منهم من قال: إنه الروح، بدليل أنه إذا خرج لزم الموت، وأما الجسم الذي تغلب عليه الهوائية والنارية فهو الأرواح، وهي أجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية، متولدة إما في القلب أو في الدماغ، وقالوا: إنها هي الروح، وإنها هي الإنسان[1].

ومن الناس مَنْ يقول: إن الروح عبارة عن جسم نوراني سماوي لطيف، فإذا تكوَّن البدن وتم استعداده، وهو المراد بقوله ـ عز وجل ـ: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ﴾ [الحجر: ٢٩]. نفذ ذلك الجسم داخل البدن نفاذ النار في الفحم، وهذا النفاذ هو المراد بقوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾، فإذا انفصل هذا الجسم عن البدن حصل الموت[2]. وقد قوَّى الرازي هذا المذهب، لكونه شديد المطابقة لما ورد في الكتب الإلهية من أحوال الحياة والموت. وفي موضع آخر في تفسيره صرَّح بذلك فقال: «فاعلم أن الأقرب

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٤٤.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٤٥.

أن جوهر النفس عبارة عن أجسام شفافة نورانية علوية العنصر قدسية الجوهر، وهي تسري في البدن سريان الضوء في الهواء، وسريان النار في الفحم، فهذا القدر معلوم، أما كيفية ذلك النفخ فمما لا يعلمه إلا الله تعالى»[١]. يعني نفخ الروح في البدن كما ورد في الآية السابقة.

وإلى هذا الرأي ذهب القرطبي[٢]، واستحسنه ابن كثير[٣]، وقال الثعالبي (ت: ٨٧٦هـ): وإلى هذا ذهب المحققون من المتأخرين، والدليل على أنها في الجسم قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ﴾[٤]. وقد صوَّب ابن القيم هذا القول، وقال: وعليه دل الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، وأدلة العقل والفطرة[٥].

ثم نتابع مع الرازي شرحه لمذاهب الناس في حقيقة الإنسان أو النفس، فقال: وأما أن الإنسان جسم موجود خارج البدن فلا أعرف أحداً ذهب إلى هذا القول، وأما أن يقال: إن الإنسان عرض حال في البدن فهذا لا يقول به عاقل؛ لأن من المعلوم بالضرورة أن الإنسان جوهر؛ لأنه موصوف بالعلم والقدرة والتدبر، ومن كان كذلك لا يكون عرضاً؛ بل يمكن القول: إن الإنسان يشترط أن يكون موصوفاً بأعراض مخصوصة[٦].

وأما مَنْ قال: إن الإنسان موجود ليس بجسم ولا جسماني فهو قول

---

(١) المصدر السابق: ٢٦ / ٢٢٨ .

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٠ / ٢٤.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ٦٢.

(٤) انظر: الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ٢/ ٣٥٧. مؤسسة الأعلمي ببيروت: د/ ط: د/ت. والآية من سورة الواقعة: ٨٣

(٥) انظر: الروح: ٢٩٠.

(٦) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٤٥.

أكثر الإلهيين من الفلاسفة القائلين ببقاء النفس، وذهب إليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين، وهؤلاء فريقان:

الأول: وهم المحققون منهم، فيرون أن الإنسان عبارة عن جوهر مخصوص وبدن، وعليه فالنفس غير موجودة في داخل العالم ولا في خارجه، ولا متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه، ولكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وهذا ما ذكره السهروردي(١).

والثاني: يرى أن النفس إذا تعلقت بالبدن اتحدت به فصارت عينه، فمجموعهما عند الاتحاد هو الإنسان، فإذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد، فيفنى البدن وتبقى النفس(٢).

ومن الأدلة العقلية التي ذكرها الرازي مستدلاً لهؤلاء على أن النفس جوهر مغاير للبدن:

أولاً: أنا إذا تأملنا أحوال النفس رأينا أحوالها بالضد من أحوال الجسم؛ لأن الجسم إذا قبل صورة فإنه لا يقبل صورة أخرى من جنس الصورة الأولى إلا بعد زوال الصورة الأولى تماماً، كالشمع إذا حصل فيه شكل التثليث امتنع أن يحصل فيه شكل التربيع إلا بعد زوال الشكل الأول عنه، هذا بخلاف النفس، فإنها إذا قبلت صورة واحدة صار قبولها للصورة الثانية أسهل، فهي تقبل صورة بعد أخرى دون أن تضعف ألبتة؛ ولهذا السبب يزداد الإنسان فهماً وإدراكاً للعلوم.

ثانياً: أن كثرة الأفكار والمواظبة عليها توجب قوة للنفس، فتزيد في قوة النفس وكمالها، في حين أنها توجب نقصان البدن وضعفه، فلو كانت النفس هي البدن لصار الشيء الواحد سبباً لكماله ونقصانه معاً وهو محال.

---

(١) انظر: هياكل النور: ١٣، ورسالة في اعتقاد الحكماء: ٢٦٧.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٤٦.

ثالثاً: أن أصحاب الرياضات والمجاهدات كلما أمعنوا في قهر القوى البدنية وتجويع الجسد قويت قواهم الروحانية وأشرقت أسرارهم بالمعارف الإلهية، وكلما أمعن الإنسان في الأكل والشرب وقضاء الشهوة بقي محروماً عن آثار العقل والمعرفة، ولولا أن النفس غير البدن لما كان الأمر كذلك.

رابعاً: نرى أن النفس تفعل أفاعيلها بآلات بدنية، فإنها تبصر بالعين وتسمع بالأذن وتأخذ باليد وتمشي بالرجل، أما إذا آل الأمر إلى العقل والإدراك، فإنها مستقلة بذاتها في هذا الفعل من غير إعانة شيء من الآلات، فعلمنا بذلك أن النفس غنية بذاتها في العلوم والمعارف عن شيء من الآلات البدنية، فهي ليست بجسم[1].

ويلاحظ أن هذه الأدلة سبق أن تحدث عن بعضها ابن سينا، فالبرهان الثاني والرابع مثلاً مذكوران في كتاب النجاة، وأكتفي بهذه الإشارة حتى لا يتكرر الكلام[2]، وهذا يدل على أن الرازي متأثر بابن سينا إلى حدٍّ كبير. وقد أكد الرازي هذا الرأي بالأدلة النقلية، وكأنه يقرر هذا المذهب ويعتمده، فمن هذه الأدلة:

أولاً: قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [الحشر: ١٩]. قال: «معلوم أن أحداً من العقلاء لا ينسى هذا الهيكل المشاهد، فدل ذلك على أن النفس التي ينساها الإنسان عند فرط الجهل شيء آخر غير هذا البدن».

ثانياً: قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٤٦. والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٧/ ٢٣٦.

(٢) انظر: النجاة: ٢٩٢ وما بعدها.

[الشمس: ٧ ـ ٨]. فالإلهام عبارة عن الإدراك، فالإنسان موصوف بالإدراك، و موصوف بفعل الفجور تارة وبفعل التقوى تارة أخرى، ومعلوم أن جملة البدن غير موصوف بذلك، فثبت أن هناك جوهراً موصوفاً بهذه الأوصاف غير البدن.

ثالثاً: قوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٤]. فذكر الله ـ عز وجل ـ في هذه الآيات مراتب الخلقة الجسمانية وهي: (طين، نطفة، علقة، مضغة، عظام، لحم)، فلما أراد أن يذكر الروح قال: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ فدل ذلك على أن الروح مغايرة للبدن.

رابعاً: قوله ـ عز وجل ـ : ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩]. فلما ميز الله ـ سبحانه وتعالى ـ بين البشرية ونفخ الروح، ثم أضاف الروح إلى نفسه، دلَّ ذلك على أن جوهر الروح مغاير لجوهر البدن[١].

خامساً: قوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾ [الأنعام: ٩٣]. فالذين قالوا: إن النفس الإنسانية شيء غير هذا الجسد قالوا: لا شك أن قوله: ﴿أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾ معناه: أخرجوا أنفسكم عن أجسادكم، وهذا يدل على أن النفس مغايرة للأجساد[٢].

وبعد هذا الشرح المطول يعود بنا الرازي إلى رأيه الأول، فيفرد مسألة

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٥٢.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ٩٠.

خاصة، ذكر فيها أن الروح لو كانت جسماً منتقلاً من حالة إلى حالة، لكانت مساوية للبدن في كونه متولداً من أجسام اتصفت بصفات مخصوصة، فإذا سئل رسول الله ﷺ عن الروح وجب أن يبينها كما بيَّن كيفية تولد البدن[1]، فلما لم يقل ذلك؛ بل قال كما أمره القرآن الكريم: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]. بمعنى أنها لا تحدث ولا تدخل في الوجود إلا لأجل أن الله تعالى قال: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ فدلَّ ذلك على أن الروح جوهر ليس من جنس الأجسام؛ بل هو «جوهر قدسي مجرد»[2]. وجاء تصريحه بهذا الرأي في مواضع متفرقة في تفسيره[3]. وقد انتهى بعض الباحثين إلى أن هذا هو الرأي الذي استقر عليه الرازي[4].

ويظهر لي أن هذه الأدلة النقلية التي ذكرها الرازي لا تفيد أن النفس جوهر بسيط مجرد كما أراد الفلاسفة، نعم إنها تفيد المغايرة بين النفس والبدن، ولكن هذه المغايرة لا تدل على جوهرية النفس وتجردها كما يرى الفلاسفة، بل قد استدل ابن القيم على جسمية النفس بالآية الأخيرة التي استدل بها الرازي في تأييده لمذهب الفلاسفة، فقال: «وفيها أربعة أدلة: **أحدها**: بسط الملائكة أيديهم لتناولها، **الثاني**: وصفها بالإخراج والخروج،

(١) قال رسول الله ﷺ: (إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ /الله/ إِلَيْهِ مَلَكًا بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ فَيَكْتُبُ عَمَلَهُ وَأَجَلَهُ وَرِزْقَهُ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ الحديث). أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب بدء الخلق: باب ذكر الملائكة.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٥٣.

(٣) انظر: المصدر السابق: ج١٩ / ١١٥، ١٥٢، وج٢١ / ٣٨، وج٢٦ / ٢٨٤.

(٤) انظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٤٨٠، والدكتور محمد حسيني أبو سعدة: النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي (دراسة تحليلية نقدية مقارنة): ١٤٠_١٥٥.

الثالث: الإخبار عن عذابها في ذلك اليوم، الرابع: الإخبار عن مجيئها إلى ربها»[١]. وقد ساق أكثر من مائة دليل من الكتاب والسنة على ذلك.

ومصطلح الجسم الذي عناه ابن القيم يختلف عما عناه الرازي والفلاسفة، فيرى أن مسمى الجسم في اصطلاح المتفلسفة والمتكلمين أعم من مسماه في لغة العرب، فإن الفلاسفة يطلقون الجسم على قابل الأبعاد الثلاثة، فيسمون الهواء جسماً، والنار جسماً، والماء جسماً، وكذلك الدخان والبخار، ولا يعرف في لغة العرب تسمية شيء من ذلك جسماً ألبتة، ونحن إذا سمينا النفس جسماً، فإنما هو باصطلاحهم وعرف خطابهم، وإلا فليست جسماً باعتبار وضع اللغة، ومقصودنا بكونها جسماً إثبات الصفات والأفعال والأحكام التي دل عليها الشرع والعقل والحس، من الحركة والانتقال والصعود والنزول، وكونها تحبس وترسل؛ فلذلك أطلقنا عليها اسم الجسم تحقيقاً لهذه المعاني، وإن لم يطلق عليها أهل اللغة اسم الجسم[٢].

وهذا ما رآه شيخه من قبل، فقد رأى ابن تيمية عند تفسيره لسورة الإخلاص أن الروح عين قائمة بنفسها، ولكنه لم يوافق بهذا الرأي جمهور الفلاسفة، لأنه يرى أن ما تسميه الفلاسفة بالجوهر العقلي ليس له وجود إلا في الذهن، وأن النفس ليست جسماً بالمعنى اللغوي، أي: الجسد الذي له الغلظة والكثافة، أما بالمعنى الأعم للجسم وهو المراد عند الفلاسفة والمتكلمين أي: ما أمكنت الإشارة الحسية إليه، وما قبل الأبعاد الثلاثة، فيبدو أن ابن تيمية يقول بأن النفس كذلك، وقال: إن هذا هو مذهب الصحابة والتابعين وسائر مذهب سلف الأمة[٣].

---

(١) انظر: الروح: ١ / ١٧٩ وما بعدها.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣٢٣.

(٣) انظر: تفسير سورة الإخلاص: ١٩٥.

وتابع بعض المفسّرين الرازي في أن الروح جوهر بسيط مجرد، منهم البيضاوي والنيسابوري وحقي والشيرازي والطباطبائي، فأما البيضاوي فقد استدل على جوهرية الروح ومغايرتها للبدن بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤]. فقال: «هو تنبيه على أن حياتهم ليست بالجسد، ولا من جنس ما يحس به من الحيوانات، وإنما هي أمر لا يدرك بالعقل؛ بل بالوحي وفيها دلالة على أن الأرواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت درّاكة»[(١)]. وأما النيسابوري فذكر أن الروح مغايرة للأجسام المتوقفة على المادة والمدة، ومغايرة للأعراض الموقوفة على الأجسام، فهي جوهر بسيط مجرد، ورأى أنه لا يلزم من كون الروح كذلك كونها مشاركاً للباري ـ عز وجل ـ في الحقيقة؛ فإن الاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات[(٢)].

وأما إسماعيل حقي فقد تابع البيضاوي فيما قاله عند تفسير الآية السابقة[(٣)]. ورأى بالإضافة لما نقله عن البيضاوي أن للروح خمسة أحوال[(٤)]: **الحالة الأولى**: حالة العدم، ودل عليها قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١]. **الحالة الثانية**: حالة الوجود في عالم الأرواح، ودل عليها قوله ﷺ: (**خلق الله الأرواح قبل الأجسام بألفي عام**)[(٥)]. **الحالة الثالثة**: حالة تعلقها بالبدن، ودل عليها قوله

---

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٢٤٠، و٤٧١.

(٢) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٧ / ٢٣٠.

(٣) انظر: روح البيان: ١ / ٢٥٨.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٥ / ١٩٧.

(٥) قال ابن القيم: رواه أبو عبد الله بن منده بإسناد لا يصح. راجع كتاب الروح: =

تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٨ ـ ٢٩]. **الحالة الرابعة**: حالة مفارقتها البدن، ودل عليها قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]. **الحالة الخامسة**: حالة إعادتها إلى البدن بعد المفارقة، ودل عليها قوله تعالى: ﴿سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ﴾[1]. وهذه الآية تتحدث عن عصا موسى ـ عليه السلام ـ، ولذا أرى أن استدلاله بها على إعادة الروح بعد مفارقتها البدن غير سديد.

ثم تحدث عن فائدة كل حالة من هذه الحالات، فقال: «أما فائدة حالة العدم فلحصول المعرفة بحدوث نفس وقدم صانعه. وأما فائدة حالة الوجود في عالم الأرواح فلمعرفة الله بالصفات الذاتية من القادرية والحياتية والعالمية والموجودية والسميعية والبصرية والمتكلمية والمريدية. وأما فائدة تعلقه بالجسد فلاكتساب كمال المعرفة في عالم الغيب والشهادة من الجزئيات والكليات. وأما فائدة نفخ الروح في البدن فلحصول المعرفة بالصفات الفعلية من الرزاقية والتوابية والغفارية والرحمانية والرحيمية والمنعمية والمحسنية والوهابية. وأما فائدة حالة المفارقة فلدفع الخبائث التي حصلت للروح بصحبة الأجسام ولشرب الذوق في مقام العندية. وأما فائدة حالة الإعادة فلحصول التنعمات الأخروية»[2].

ورأى أن الروح روحان: **روح حيواني**: وهي التي تسميها الأطباء المزاج، وهي جسم لطيف بخاري معتدل سار في البدن، وتنعدم بالموت.

= ٢٥٨، ٢٧٩. وقال العجلوني: هذا حديث ضعيف جداً فلا يعول عليه. كشف الخفاء: ١/ ١٢٣.

(١) سورة طه: الآية: ٢١. والآية: ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ﴾.

(٢) روح البيان: ٥/ ١٩٧.

وروح روحاني: وهي التي يقال لها النفس الناطقة، وهذه الروح لا تفنى بفناء البدن[1].

وأما الشيرازي فقد رأى أن الروح جوهر مجرد، أما دليل جوهريتها فلأنها محل الصفات المتعاقبة عليها مع بقائها، وذلك من خواص الجوهر، وأما دليل تجردها عن المواد فمن وجوه: **أولاً**: إدراكها للمعقولات، وهي معانٍ مجردة عما سواها. **ثانياً**: شعورها بذاتها، ولو كانت موجودة في جسم أو آلة لم تشعر بذاتها. **ثالثاً**: إدراكها للأضداد معاً، بحيث يمتنع أن يوجد هذا الإدراك على ذلك الوجه في المادة. **رابعاً**: أن البدن في التحلل والذوبان دائماً، والنفس ذاتها غير متبدلة. **خامساً**: أنك تذهل عن كل عضو من أعضائك أحياناً، ولا تذهل عن ذاتك[2].

وهذه الوجوه ـ كما يُلاحظ ـ هي من جملة الأدلة التي أكد بها الفلاسفة أن النفس جوهر عقلي مجرد[3].

وأما الطباطبائي فقد توسع في حديثه عن النفس وتجردها، خلاصته أن كل واحد منا يجد من نفسه مشاهدة معنى نحكي عنه بـ «أنا»، ولا نغفل عنه، وليس هو شيئاً من أعضائنا الظاهرة أو الباطنة، وهو باقٍ على حاله من غير أدنى تعدد وتغير، بخلاف البدن وأجزائه وخواصه، فهي متغيرة متبدلة من كل جهة، وكذا غير قابل للانقسام والتجزيء، فليست النفس هي البدن، ولا

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٥ / ٤٧٧، و ٨ / ٥٨.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ٣٠٠.

(٣) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(رسالة في إثبات المفارقات): ٧، وابن سينا: الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٢٤٤، والسهروردي: هياكل النور: ١١، وابن النفيس: الرسالة الكاملية في السيرة النبوية: ١٩٦.

جزءاً من أجزائه، ولا خاصة من خواصه، بل هي جوهر مجرد بسيط، له تعلق تدبيري بالبدن[١].

وقد ردَّ شبه الماديين الذين أنكروا وجود الروح وتجردها، بحجة أن الأبحاث العلمية القائمة على الحس والتجربة لم تظفر بالروح حتى تحكم بوجودها وتجردها، فغاية ما يرونه في شأن الروح أنها مجموعة من خواص طبيعية، تتمثل في الإدراكات العصبية[٢].

ويتلخص ردَّ الطباطبائي عليهم بأن الأبحاث العلمية المبتنية على الحس والتجربة لم تظفر في سيرها الدقيق بالروح، وهذا كلام حق لا ريب فيه، لكنه لا ينتج انتفاء النفس المجردة التي أقيم البرهان على وجودها، فإن العلوم الطبيعية الباحثة عن خواص المادة إنما تقدر على تحصيل خواص موضوعها الذي هو المادة، وأما ما وراء المادة فليس لها أن تحكم فيها نفياً ولا إثباتاً، وغاية ما يُشْعِر البحث المادي به هو عدم الوجدان، وعدم الوجدان لا يعني عدم الوجود.

ورأى أن الذي جرأهم على هذا النفي زعمهم أن المثبتين لهذه النفس المجردة إنما أثبتوها لعثورهم على أحكام حيوية من وظائف الأعضاء، لم يقدروا على تعليلها العلمي، فأثبتوا النفس المجردة لتكون مبدأ لهذه الأفاعيل، فلما حصل العلم اليوم على عللها الطبيعية لم يبق وجه للقول بها، وهو اشتباه فاسد؛ لأن المثبتين لوجود هذه النفس لم يثبتوها لذلك، بل أسندوا إلى النفس ما لا يمكن إسناده إلى البدن ألبتة، وهو علم الإنسان بنفسه ومشاهدته ذاته كما مر[٣].

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٣٦٢.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١ / ٣٦٣.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٣٦٤.

وفي ختام هذه المسألة أشير إلى أن بعض المفسرين توقف في شأن النفس أو الروح، وأوكل علمها إلى الله ـ عز وجل ـ كما أمر[1]، يقول ابن الجوزي: «وقد اختلف الناس في ماهية الروح، ثم اختلفوا هل الروح هي النفس أم هما شيئان؟ فلا يحتاج إلى ذكر اختلافهم؛ لأنه لا برهان على شيء من ذلك، وإنما هو شيء أخذوه عن الطب والفلاسفة، فأما السلف فإنهم أمسكوا عن ذلك لقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ فلما رأوا أن القوم سألوا عن الروح فلم يجابوا، والوحي ينزل والرسول حي، علموا أن السكوت عما لم يحط بحقيقة علمه أولى»[2]. وهذا ما أميل إليه.

وقال القرطبي: «وذهب أكثر أهل التأويل إلى أنهم سألوه عن الروح الذي يكون به حياة الجسد، وقال أهل النظر منهم إنما سألوه عن كيفية الروح ومسلكه في بدن الإنسان، وكيف امتزاجه بالجسم واتصال الحياة به، وهذا شيء لا يعلمه إلا الله ـ عز وجل ـ والصحيح الإبهام لقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ أي: هو أمر عظيم وشأن كبير من أمر الله تعالى، مبهماً له وتاركاً تفصيله، ليعرف الإنسان على القطع عجزه عن علم حقيقة نفسه مع العلم بوجودها، وإذا كان الإنسان في معرفة نفسه هكذا كان بعجزه عن إدراك حقيقة الحق أولى، وحكمة ذلك تعجيز العقل عن إدراك معرفة مخلوق مجاور له، دلالة على أنه عن إدراك خالقه أعجز»[3].

وبعض المفسّرين لم يكن رأيه واضحاً صريحاً، كالشوكاني، والآلوسي، أما الشوكاني فقال: «فمَنْ قال: إن الروح جسم لطيف كالهواء

---

(١) انظر: البغوي: معالم التنزيل: ٣ / ١٣٥، والنسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ٢ / ٢٩٨.

(٢) انظر: زاد المسير في علم التفسير: ٥ / ٨٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ١٠ / ٣٢٤.

فمعناه ظاهر، ومَنْ قال: إنه جوهر مجرد غير متحيز ولا حال في متحيز، فمعنى النفخ عنده تهيئة البدن لتعلق النفس الناطقة به»[(١)].

وأما الآلوسي فقد ذكر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ۝٢٨ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٨ ـ ٢٩]. رأيَ الفلاسفة في معنى الروح وحقيقتها، وتوسع في ذكر أدلتهم، وكان رده عليهم أن ما قالوه من تجرد الروح هو خلاف ما عليه جمهور أهل السنة الذين قالوا: إن الروح جسم لطيف يخالف الأجسام بالماهية والصفة، متصرف في البدن، حال فيه حلول الزيت في الزيتون، والنار في الفحم، يعبر عنه بأنا وأنت[(٢)].

وهذا الموقف لا يعبر عن رأيه صراحة، فهو ينقل أدلة الفلاسفة دون تعليق، ثم يرد عليهم برأي غيره، فكأنه يعرض الآراء، وهذا ما فعله في الواقع ولم يتضح رأيه هنا، وإذا انتقلنا إلى موضع آخر فسنجد النتيجة نفسها، حيث ذكر أن النفس هي حقيقة الشيء وعينه، ولا اختصاص لها بالأجسام؛ لقوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢]. وذكر أنها تطلق على الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم الروح الحيوانية، وكثيراً ما تطلق على الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وهي الروح الأمرية المرادة في (مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربه)[(٣)]. وتسمى النفس الناطقة، ويتنوع صفاتها تختلف أسماؤها[(٤)]. والروح الحيوانية التي أشار إليها الآلوسي هنا، لا

---

(١) فتح القدير: ٣ / ١٣٠.

(٢) انظر: روح المعاني: ٧ / ٢٨٢.

(٣) حديث موضوع، ليس بثابت. راجع: كشف الخفاء: ٢ / ٣٤٣.

(٤) انظر: روح المعاني: ١ / ١٥٠، ١٢ / ٥٦.

خلاف بين الفلاسفة على أنها جوهر بخاري لطيف، وأنها حادثة بعد البدن، وسارية فيه[١].

وذكر ابن عاشور أن حقيقة الروح وبيان ماهيتها، قد شغلت الفلاسفة، لظهور أن في الجسد الحي شيئاً زائداً على الجسم، به يكون الإنسان مُدْرِكاً، وبزواله يصير الجسم مسلوب الإرادة والإدراك، فَعُلِم بالضرورة أن في الجسم شيئاً زائداً على الأعضاء الظاهرة والباطنة غير مشاهد، إذ قد ظهر بالتشريح أن جسم الميت لم يفقد شيئاً من الأعضاء الباطنة التي كانت له في حال الحياة. ولما كانت عقول الناس قاصرة عن فهم حقيقة الروح وكيفية اتصالها بالبدن، وكيفية انتزاعها منه، وفي مصيرها بعد ذلك الانتزاع، أُجيبوا بأن الروح من أمر الله، أي: استأثر الله تعالى بعلمه. والذين حاولوا تقريب شرح ماهية الروح من الفلاسفة والمتشرعين لم يأتوا إلا برسوم ناقصة مأخوذة فيها الأجناس البعيدة، والخواص التقريبية غير المنضبطة، وتحكيم الآثار التي بعضها حقيقي وبعضها خيالي. ورأى أن من الممكن أن تتوفر تغيرات في المستقبل تزيد أهل العلم استعداداً لتجلي بعض ماهية الروح، ولهذا لم يوافق الذين قالوا: إن حقيقة الروح يجب الإمساك عن بيانها، لأن النبي ﷺ أمسك عنها، فلا ينبغي الخوض في شأن الروح بأكثر من كونها موجودة[٢].

وبهذا اتضح رأي جمهور المفسِّرين حول تعريف النفس، وتبين أن بعضهم قد تأثر برأي الفلاسفة فقبله، وفسَّر عليه بعض الآيات الكريمة، ويتضح ذلك الأثر أكثر بعد بيان منشأ النفس وعلاقتها بالبدن، وذلك في المبحث التالي

---

(١) راجع: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ٣٧، وابن طفيل: حي بن يقظان: ٤٩، والسهروردي: رسالة في اعتقاد الحكماء: ٢٦٧.

(٢) انظر: التحرير والتنوير: ١٥ / ١٩٧.

المبحث الثاني

منشأ النفس والبدن والعلاقة بينهما

تحدث الفلاسفة عن منشأ النفس وعلاقتها بالبدن، فرأى أفلاطون أن النفس كانت موجودة قبل أن تُصَوّر في هيئة البشر، وهذا يعني أنها قديمة، ورأيه هذا منطلق من نظريته في المثل والتذكر[١]. وأما أرسطو فرأى أن النفس لا يمكن أن توجد بغير جسم، وليست بجسم؛ بل شيء متعلق بالجسم، وأن وجودها يكون بوجود الجسم، فهي صورة وكمال له، فكل واحد منهما بحاجة للآخر، فلا نفس بغير بدن، ولا كمال للبدن بغير نفس[٢].

وذهب بعض فلاسفة الإسلام إلى أن النفس حادثة عن واهب الصور عند حدوث البدن، ولا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن[٣]. وواهب الصور هو العقل العاشر، وهو العقل الفعال، فعندهم أن الله تعالى أول ما صدر عنه: عقل محض، ولهذا العقل ثلاث تعقلات: **أولاً**: أن يعقل الأول ـ سبحانه وتعالى ـ فيفيض عنه عقل آخر. **ثانياً**: أن يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى فيفيض عنه نفس، وهي جوهر روحاني كالعقل، إلا أنه دونه في

---

(١) انظر: محاورات أفلاطون: (فيدون أو خلود النفس): ١٩٧، ٢٠٤. ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود: الهيئة المصرية العامة للكتاب: د/ط: ٢٠٠١م. والسهروردي يؤيد نظرية المثل الأفلاطونية، ومعنى المثل عنده: ذوات بسيطة نورانية. انظر: حكمة الإشراق: ٩٢، ١٥٤. ضمن مجموعة دوم مصنفات: طهران: ١٣٣١هـ/ ١٩٥٢م.

(٢) انظر: كتاب النفس: ٤٨.

(٣) انظر: رسائل الفارابي(رسالة الدعاوى القلبية): ١٠، وابن سينا: أحوال النفس: ٩٦، والسهروردي: حكمة الإشراق: ٢٠١.

الترتيب. **ثالثاً**: أن يعقل كونه ممكناً لذاته فيفيض عنه جوهر جسماني، هو الفلك الأقصيوهكذا إلى العقل العاشر الذي تفيض عنه النفوس الأرضية والعالم العنصري، فيكون في تلك العناصر استعداد لقبول النفوس فتتعلق بها[(١)].

فواضح في تصور فلاسفة الإسلام لمنشأ النفس الارتباط الوثيق بنظرية الفيض، ويظهر مما سبق أن هناك نفوساً علوية فوق مرتبة العقل العاشر، وأخرى دونه، وهي النفوس الأرضية والتي منها النفس الإنسانية.

هذا فيما يتعلق بمنشأ النفس الإنسانية، وأما عن علاقتها بالبدن، فرأوا أنها علاقة اشتغال لا انطباع، أي: أن النفس جوهر عقلي فاض على البدن وأحياه، ولها قوى منبثة منها في الأعضاء، فاتخذت البدن آلة لتحصيل مبادىء التصور والتصديق، وليستكمل جوهرها وتصير عارفة بربها، فتنال سعادة لا نهاية لها[(٢)].

فهذا رأي جمهور الفلاسفة باختصار، وقد تناول جمهور المفسرين هذه المسألة تناولاً عقلياً أيضاً، ويمكن استخلاص رؤيتهم لمنشأ النفس وعلاقتها بالبدن من مجموع تفسيراتهم للآيات القرآنية التي تحدثت عن الإنسان وما يتعلق بنفسه وجسده، وكذا بعثه ومعاده.

وبداية أذكر بعض هذه الآيات التي بيَّنت بإيجاز واضح واف مراحل نشأة الإنسان من بداية خلقه إلى بعثه، كقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا

---

(١) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي (رسالة الدعاوى القلبية): ٤، وابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها: ١٨٩.

(٢) انظر: أفلاطون: محاورات أفلاطون: (فيدون أو خلود النفس): ١٩٧، ٢٠٤، والفارابي: رسائل الفارابي (رسالة الدعاوى القلبية): ١٠، وابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها: ١٠٤ ـ ١٨٣، والشفاء(الإلهيات): ٦ / ١٩٧.

ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٦] . وقوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٨ ـ ٢٩].

وقد فسَّر الرازي هذه الآيات تفسيراً عقلياً، فرأى أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ خلق جوهر الإنسان أولاً طيناً، ثم جعله بعد ذلك نطفة، وتفصيل ذلك أن الإنسان يتولد من النطفة، والنطفة تتولد من الهضم الرابع، وذلك من الأغذية، والأغذية إما حيوانية وإما نباتية، والحيوانية تنتهي إلى النباتية، والنبات يتولد من صفو الأرض والماء، فالإنسان بالحقيقة يكون متولداً من سلالة من طين[1]. فانظر كيف جعل الرازي هذا التسلسل في خلق الإنسان، فالطين ـ وهو عبارة عن التراب والماء ـ كان سبباً في تولد النبات، والنبات والحيوان هما غذاء الإنسان، فتتولد النطفة بسبب الطعام، ومن النطفة يتولد الإنسان، فبهذا يصدق القول بأن الإنسان خُلِق من سلالة من طين.

وقد خالف الرازي بهذا الرأي كثيراً من المفسرين الذين رأوا أن المراد بذلك آدم ـ عليه السلام ـ وذريته[2]، فخلق الله ـ عز وجل ـ آدم ـ عليه السلام ـ من سلالة من طين، وخلق ذريته من ماء مهين، كما قال الله ـ عز وجل ـ :

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٣ / ٨٥.

(٢) انظر: الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن: ٢١ / ٩٥، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٤ / ٩٠، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٤/ ٣٢١، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٩ / ١٥٧، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٣ / ٢٤١.

﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة: ٧ ـ ٨]. قال الطباطبائي: «المراد بالإنسان النوع، فالمبدوُّ خلقه من طين هو النوع الذي ينتهي أفراده إلى مَنْ خُلِقَ من طين من غير تناسل من أب وأم كآدم وزوجه ـ عليهما السلام ـ والدليل على ذلك قوله تعالى بعده: ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾ فالنسل: الولادة بانفصال المولود عن الوالدين، والمقابلة بين بدء الخلق وبين النسل لا يلائم كون المراد ببدء الخلق بدء خلق الإنسان المخلوق من ماء مهين، ولو كان المراد ذلك لكان حق الكلام أن يقال: ثم جعله سلالة من ماء مهين، فافهمه»[(١)].

وقد اختار الرازي التفسير الأقرب إلى رأي الفلاسفة، ويؤكد ذلك كلامُه عن البدن، حيث رأى أن البدن مؤلَّف من العناصر الأربعة كما ذكر الفلاسفة[(٢)]، وهذه العناصر هي: **التراب والماء والهواء والنار**، ورأى أنه لا مفسدة في ذلك من حيث الشرع، إلا إذا قالوا: بأن ذلك التأليف بالطبيعة، وأما إن قالوا: بحكمته ـ سبحانه وتعالى ـ خلق الإنسان من هذه الأشياء فلا منازعة فيه، وما ذكروه لا يخالف الآيات الكريمة التي ذكرت أن خلق الإنسان من الطين؛ لأن الهواء جعلوه للاستقلال، والنار للنضج، فهما يكونان بعد امتزاج الماء بالتراب، فالأصل الموجود هو التراب والماء لا غير، فلذلك خصهما الله تعالى بالذكر، ولأن المحسوس من العناصر في الغالب هو التراب والماء[(٣)].

وهذه العناصر الأربعة متنافرة، فاجتماعها لا بد وأن يكون بقسر

(١) الميزان في تفسير القرآن: ١٦ / ٢٥٥.

(٢) راجع ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها: ١٩٠.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥ / ١١٠.

قاسر، ولا يمكن أن يكون القاسر هو النفس الإنسانية كما ذهب ابن سينا؛ لأن تعلق النفس بالبدن إنما يكون بعد تسوية هذه العناصر، فثبت أن القاهر لهذه الطبائع على الاجتماع ليس إلا الله ـ عز وجل ـ كما قال: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ٦١]. فالله ـ عز وجل ـ هو الذي يجمع بين هذه العناصر المتنافرة، وكذلك يكون بين البدن والروح تنافر، فالبدن كثيف سفلي ظلماني، والروح لطيف علوي نوراني، ولكن الله تعالى جمع بينهما[١].

ثم ذكر بعض وجوه الاختلاف بين الفلاسفة أنفسهم في كيفية تعلق النفس بالبدن: فالمتأخرون منهم قالوا: ومن جملة ذلك القهر أنه خلط الطبائع المتضادة ومزج بين العناصر المتنافرة، فعندئذٍ استعد ذلك الممتزج لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية والحركية والنطقية، فقالوا: المراد من قوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ تلك النفوس والقوى، فإنها هي التي تحفظ الطبائع المقهورة على امتزاجاتها. وقال بعض القدماء: إن النفوس الإنسانية مختلفة بجواهرها، متباينة بماهياتها، فكذلك تختلف صفاتها، ولكلٍّ روحٌ سماوي يعينها على مهماتها، يسمى في مصطلحهم بالطباع التام، يعني أن تلك الأرواح الفلكية في تلك الطبائع والأخلاق تامة كاملة، وهذه الأرواح السفلية المتولدة منها أضعف منها؛ لأن المعلول أضعف من علته. وقال آخرون: لما كانت النفوس المفارقة مساوية للنفوس المتعلقة بالأجساد في الطبيعة والماهية، أصبحت تلك النفوس المفارقة تميل إليها بسبب ما بينهما من المشاكلة والموافقة، وتعينها على مهماتها[٢].

ثم عقب الرازي على هذا فقال: «فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الذي

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٥.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٤/ ٤٦٨.

جاءت الشريعة الحقة به ليس للفلاسفة أن يمتنعوا عنها؛ لأن كلهم قد أقروا بما يقرب منه، وإذا كان الأمر كذلك كان إصرار الجهال منهم على التكذيب باطلاً»[١].

فالرازي يريد أن يقول لنا: إذا كان الفلاسفة أقروا بأن النفس مفارقة للبدن ومخالفة له في الماهية، ومع هذا التباين بين النفس والبدن إلا أن هناك موافقة وعلاقة بينهما، فإن هذه الموافقة كانت بجمع الله ـ سبحانه وتعالى ـ بينهما على سبيل القهر والقدرة، فجعل كل واحد منهما مستكملاً بصاحبه منتفعاً بالآخر، فالروح تصون البدن عن العفونة والفساد والتفرق، والبدن يصير آلة لها في تحصيل السعادات الأبدية، فهذا الاجتماع وهذا الانتفاع ليس إلا بقهر الله تعالى لتلك الطبائع.

ويلاحظ هنا أن الرازي يحاول الاستفادة من كلام الفلاسفة أنفسهم في تفسير آي القرآن الكريم، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا هو: ما الغرض أو الدافع الذي يدفع الرازي إلى تفسير تلك الآيات الكريمة بالأدلة الفلسفية؟ هل يريد موافقة الفلاسفة بسند شرعي؟ أم أنه يريد تأكيد معنى النص الشرعي بالدليل العقلي؟ يبدو أنه يريد تأكيد معنى النص الشرعي بالدليل العقلي، ليؤكد موافقة العقل للنقل، وهذا عمل مُوَفَّق بشرط عدم التكلف بالتأويل، والله أعلم.

وفسّر قوله ـ عز وجل ـ : ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ أي: خلقاً مبايناً للخلق الأول مباينة ما أبعدها حيث جعله حيواناً ناطقاً، وأودع فيه عجائب وغرائب لا تدرك بوصف، وهذا الخلق الآخر هو الروح[٢].

---

(١) المصدر السابق: ١٣ / ١٧.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٣ / ٨٥. والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١٧٦/٨.

ثم تحدث عن خلق الأجسام وخلق الأرواح، وذلك عند تفسيره لقوله ـ عـز وجـل ـ : ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٤٩ ـ ٥٠]. فذكر عن الحكماء التفرقة بين خلق الأجسام وخلق الأرواح، فالأجسام توجد أجزاؤها أولاً، ثم يوجد فيها التركيب والالتئام، ففيها تقديرات نظراً إلى الأجزاء والتركيب والأعراض، وأما الأرواح فوجودها دفعة واحدة؛ لأنه ليس لها أجزاء ومقادير امتدادية، فالأجسام خَلْقية قدرية، والأرواح إبداعية أمرية، وقالوا: إليه الإشارة بقوله ـ عز وجل ـ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]. فالخلق في الأجسام، والأمر في الأرواح، فالجسم إذن كيفما فرضت خلقه ففيه تقدير وجودات، كلها بإيجاد الله تعالى على الترتيب، والروح لها وجود واحد بإيجاد الله تعالى[1].

ثم ذكر الرازي أن الفلاسفة قالوا: ولا ينبغي أن يظن بهذا الكلام أنه على خلاف القرآن والأخبار، كقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢]. وكقوله ﷺ: (أول ما خلق الله العقل)[2].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٧٥.

(٢) أخرجه الديلمي عن عائشة رضي الله عنها: (أول ما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال ما خلقت شيئاً أحسن منك بك آخذ وبك أعطي). راجع: الفردوس بمأثور الخطاب: تحقيق بن بسيوني زغلول: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١/ ١٩٨٦م. وذكر العجلوني في كشف الخفاء أنه موضوع باتفاق: ١ / ٣٠٩. وأخرج الهيثمي حديثاً قريباً منه دون أن يذكر أنه أول الخلق. (عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ لما خلق الله ـ عز وجل ـ العقل قال له قم فقام فقال له أدبر خلفك فأدبر ثم قال له اقعد فقعد فقال له وعزتي ما خلقت خلقا خيرا منك ولا أكرم منك ولا أفضل منك ولا أحسن بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك الثواب وعليك العقاب). قال: رواه الطبراني في الأوسط وفيه الفضل بن عيسى الرقاشي وهو مجمع على ضعفه. كتاب الأدب: باب ما جاء في العقل والعقلاء. راجع: مجمع الزوائد =

وقوله: (خلق الله الأرواح قبل الأجسام بألفي عام)[١]. فالخلق أطلق على إيجاد الأرواح والعقل؛ لأن إطلاق الخلق على ما يطلق عليه الأمر جائز، ولأن العالم بالكلية حادث، وإطلاق الخلق بمعنى الإحداث جائز، وإن كان في حقيقته التقدير. فإذن: قوله ﷺ (خلق الله الأرواح) بمعنى أحدثها بأمره، وفي هذا الإطلاق فائدة عظيمة، وهي أنه ﷺ لو غير العبارة وقال: الأرواح موجودة بالأمر والأجسام بالخلق، لظن الذي لم يرزقه الله العلم الكثير أن الروح ليست بمخلوقة، بمعنى ليست بمحدثة. إذن: فالجسم كيفما فرض خلقه ففيه تقدير وجودات، كلها بإيجاد الله على الترتيب، والروح لها وجود واحد بإيجاد الله تعالى[٢].

فهذا قول الفلاسفة كما ذكر الرازي، وإلى هذا المعنى أشار الفارابي، فرأى أن الروح لا تتشكل بصورة، ولا تتخلق بخلقة، ولا تتردد بين سكون وحركة، وذلك بخلاف البدن، فهو مُشَكَّل مُصَوَّر متحرِّك ساكن متحيز، وذلك أن الروح من عالم الأمر، والبدن من عالم الخلق[٣]. ووافق بعض المفسِّرين الفلاسفة في هذا الرأي، فذكر كلٌّ من البيضاوي وأبي السعود وإسماعيل حقي أن الروح من الإبداعيات الكائنة بكن، من غير مادة وتولد

= ومنبع الفوائد: دار الكتاب العربي بيروت: د/ط: ١٤٠٧هـ. وقال ابن حجر: ليس له طريق ثبت. راجع: فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ٦ / ٣٥٦: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١ / ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م.

(١) قال ابن القيم: رواه أبو عبد الله بن منده بإسناد لا يصح. راجع كتاب الروح: ٢٥٨، ٢٧٩. وقال العجلوني: هذا حديث ضعيف جداً فلا يعول عليه. كشف الخفاء: ١/ ١٢٣.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٧٥.

(٣) انظر: رسائل الفارابي (كتاب الفصوص): ٩.

من أصل(١). واستدل النيسابوري بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ على أن الروح من أمر الرب ـ سبحانه وتعالى ـ، وقال: وفي آخر سورة يس قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. ينتج أن الروح حصل بمجرد الأمر ﴿كُن فَيَكُونُ﴾(٢). وذكر الطباطبائي أن الروح من أمره ـ سبحانه وتعالى ـ، ومن الملكوت، وأنها بكلمة «كن»، ثم عرَّف الله تعالى الأمر بتوصيفه بوصف آخر بقوله: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠]. فالتعبير بقوله: ﴿كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾ يعطي أن الأمر الذي هو كلمة «كن» موجود دفعي الوجود، غير تدريجي(٣).

وقد عقب الآلوسي على ما رآه هؤلاء المفسرون فقال: «إن إطلاق عالم الأمر على الكائن من غير تحصل من مادة وتولد من أصل، وإطلاق عالم الخلق على خلافه، محض اصطلاح لا يعرف للعرب ولا يعرفونه، وفي الاستدلال عليه بقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]. ما لا يخفى على منصف»(٤).

وقد توسع الشيرازي في بيان منشأ النفس، منطلقاً في شرح ذلك من نظرية الفيض، فرأى أن الموجودات الممكنة الصادرة عن الحق ـ عز وجل ـ تكون على سلسلتين: سلسلة الصدور، وسلسلة الرجوع، فأول ما صدر عن الحق العقل الأول، ثم النفس الكلية المجردة المدركة للحقائق الكلية بالذات

---

(١) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ٣٣٢، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٥ / ١٩٢، وإسماعيل حقي: روح البيان: روح البيان: ٥/ ١٩٧.

(٢) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٧ / ٢٣٠.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٣٤٧.

(٤) انظر: روح المعاني: ٨ / ١٤٧.

وللجزئيات بالآلات، ثم النفس الخيالية المجردة عن الأجسام لا عن الأجرام، ثم النفس المنطبعة المدركة للجزئيات بذاتها المثالية، ثم قواها المنطبعة، ثم النفوس النباتية، ثم الجواهر المعدنية، ثم الصور العنصرية، ثم الهيولى التي منها يتصاعد الوجود، والموجودات الصورية تترتب ترتباً ذاتياً رجوعياً من الأدنى إلى الأعلى، فالوجود الذي يتصاعد في الشرف يظهر أولاً في المعدن، ثم في الحيوان، ثم في الإنسان، والصور الإنسانية آخر المعاني الجسمانية وأول المعاني الروحية[1]. ورأى أن لكل حقيقة نوعية ـ كالإنسان والحيوان والنبات والأرض والماء والهواء ـ جوهراً عقلياً، عاقلاً لذاته ومعقولاً لذاته، موجوداً في العالم الإلهي، هي كمالها وغايتها، وهي حقائق متأصلة، نسبتها إلى هذه الصور الحسية نسبة الأصل إلى المثال، والشخص إلى الظل، فهي أصول هذه الأشباح الكائنة المتجددة، وكأنها هي التي سماها أفلاطون بالمثل الإلهية، وهي موجودة أزلاً؛ لأن ما عند الله باق لا يزول، وليست من جملة العالم، لتتصف بالحدوث والتجدد والزوال، ومن البراهين على وجودها أن كل موجود سافل إذا تصور الوجود العالي فلا محالة يطلبه ويشتاقه طبعاً جبلياً، ولو لم يكن لهذا الطلب والشوق غاية حقيقية لكان ارتكازه في الجبلية عبثاً معطلاً، والله بريء عن فعل العبث[2].

وذكر عن بعض المحققين من أهل التوحيد أن الخطاب الإلهي بقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ كان للحقائق العقلية والصور المفارقة، يعني بهذا أخذ الميثاق الذي بيّنه الله تعالى بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٢ ـ ١٧٣]. فرأوا

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٤ / ٦٤ ـ ٦٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣ / ٤٠٨ ـ ٤١٣ ـ ٥ / ٢٨٤.

أن أخذ الميثاق إنما كان لحقيقة الإنسان الموجودة في العالم الإلهي؛ إذ إن لكل نوع طبيعي حقيقة عقلية وصورة مفارقة ومثالاً نورياً في عالَم الحقائق العقلية والمثل الإلهية[1].

فكشف الشيرازي بهذا الرأي عن جوهرية النفس وتقدمها على البدن، وعن تعدد النفوس، فأما جوهرية النفس فسبق الحديث عنها في المبحث السابق، وأما الحديث عن تعدد النفوس فسيأتي في المبحث القادم إن شاء الله تعالى، وأما الحديث عن تقدم خلق النفس على خلق البدن فيظهر أيضاً من خلال كلامه عن مقامات الإنسان في بداية أحواله وعوائد بقائه. فأول مقامات الإنسان كونه مقدَّراً في علم الله ـ عز وجل ـ، وهذا هو معنى قوله عن الجواهر العقلية: وهي موجودة أزلاً، أي: أن الماهيات مقدَّرة في علم الله تعالى، وقد سبق الحديث عن ذلك في مبحث الوجود والماهية في الباب الأول، ثم مقام الأرواح وعالم القدس، وفيه صور الأسماء الإلهية كلها، ثم مقام تعلق الروح بالبدن بواسطة لطيفة حيوانية متوسطة بين الروح العقلاني والبدن الظلماني، ثم مقام هبوطه إلى الأرض، ثم يقع بعد ذلك الرجوع إلى المبدأ[2]. ونقل عن ابن سينا بعض الأبيات التي تشير إلى هبوط الروح من عالم القدس إلى عالم الأشباح، ثم عودها إلى ذلك المكان الذي هبطت منه، فمن هذه الأبيات[3]:

هبطتْ إليك من المحل الأرفع ورقـاء ذات تـعـزُّز وتـمـنُّـع

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ٣٠٤.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٤ / ٨٢.

(٣) انظر: مقدمة مجموعة رسائل لابن سينا المسماة (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات): ٤، وانظر: محمد عبد الرؤوف المعروف بالمناوي: كتاب شرح قصيدة النفس لابن سينا: ٢٧، مطبعة الموسوعات بالقاهرة: ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م.

وصلَتْ على كُره إليك وربما كرهتْ فراقك وهي ذات تفجُّع

وأظنها نسيتْ عهوداً بالحمى ومنازلاً بفراقها لم تقنع

فالعناية الإلهية قد قضت أزلاً بهبوط النفس الإنسانية من ذلك المحل الأرفع ـ وهو العالم الأعلى العقلي المجرد ـ إلى الهيكل المزاجي الإنسي، بواسطة وجود الاعتدال فيه[١].

ورأى أن حكاية هبوط النفس الإنسانية من عالم القدس إلى موطن الطبيعة الجسمانية مما كثرت في مرموزات الأنبياء عليهم السلام، مثال ذلك في القرآن الكريم قوله ـ عز وجل ـ : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: ٤ ـ ٦]. وكذلك في حكايات الحكماء الراسخين وكلماتهم، كقصة حي بن يقظان لابن طفيل[٢]. وذكر عن أرسطو[٣] أن للإنسان ثلاث نشآت: **أولها**: الإنسان النفساني، **وثانيها**: الإنسان العقلي، **وثالثها**: الإنسان الجسماني. ورأى أن القرآن الكريم قد أشار إلى هذه النشآت الثلاث، فالإنسان العقلي هو الإنسان التام الكامل الذي كانت الملائكة كلهم مأمورين بالسجود له، والإنسان النفسي هو الذي كان في الجنة قبل هبوطه إلى هذا العالم، والإنسان الجسماني السفلي هو المخلوط من التراب المعرَّض للموت والفساد والشر والعداوة والخصومة[٤].

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٤ / ١٧١.

(٢) راجع: قصة حي بن يقظان لابن طفيل: مطبوعة عدة طبعات، الطبعة التي رجعت إليها هي طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب: ط٢/ ٢٠٠٠م.

(٣) راجع: شرح كتاب أثولوجيا المنسوب إلى أرسطو: ٥١. ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب(دراسة ونصوص غير منشورة): وكالة المطبوعات بالكويت: ط٢ / ١٩٧٨م.

(٤) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٤ / ١٠٥ ـ ١١٢.

وهذا من غرائب التأويل الذي أراد به الشيرازي موافقة الفلاسفة فيما قالوه، فسجود الملائكة كان لآدم ـ عليه السلام ـ، الذي أُهْبِط من الجنة على الأرض فاستقر فيها، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٤ ـ ٣٦].

ويبدو أن الآلوسي قد ارتضى رأياً قريباً من رأي الشيرازي في شأن عالم الصور، حيث ذكر عند تفسيره لآية الميثاق عن بعض الصوفية أن المخاطبين هم الصور العلمية القديمة التي هي ماهيات الأشياء وحقائقها، التي تصدر عنه تعالى بالفيض الأقدس، وجوابهم بقولهم «بلى» إنما هو بألسنة استعداداتهم الأزلية، لا بالألسنة التي هي بعد تحققها في الخارج، ثم قال الآلوسي: وهذا مبني على الفرق بين الثبوت والوجود، وفيه نزاع طويل، لكنا ممن يقول به، والله لا يستحي من الحق[1]. والذي أفهمه من قوله: وهو مبني على الفرق بين الثبوت والوجود، أن هذه الماهيات ثابتة في علمه تعالى، وليس لها وجود قديم في الحقيقة سوى ثبوتها في علمه تعالى، فالصور أو الماهيات أو الأعيان الثابتة، هي قديمة من حيث الثبوت في علمه تعالى، ولا تتصف بالوجود إلا إذا حصل لها الوجود الخارجي، وقد علمنا من قبل أن الوجود ـ عنده ـ زائد على الماهية، والله أعلم.

وكذلك ذكر الطباطبائي عند تفسيره لآية الميثاق أيضاً أن للعالَم الإنساني وجوداً جَمْعِيّاً عند الله ـ عز وجل ـ، وهو الذي يلي جهته تعالى

---

(١) انظر: روح المعاني: ٥ / ٩٩.

ويفيضه على أفراده، لا يغيب فيها بعضهم عن بعض، ولا يغيبون فيه عن ربهم، ولا هو يغيب عنهم، وهذا هو الملكوت الذي أشار إليه ـ سبحانه وتعالى ـ بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥]. وأما هذا الوجه الدنيوي الذي نشاهده نحن من العالم الإنساني فهو متفرع على الوجه السابق متأخر عنه، فهذه النشأة الإنسانية الدنيوية مسبوقة بنشأة أخرى إنسانية هي هي بعينها، غير أن الآحاد موجودون فيها غير محجوبين عن ربهم، يشاهدون فيها وحدانيته تعالى في الربوبية بمشاهدة أنفسهم، لا من طريق الاستدلال، بل لأنهم لا ينقطعون عنه ولا يفقدونه، وأما قذارة الشرك وألوان المعاصي فهو من أحكام هذه النشأة الدنيوية دون تلك النشأة[١]. وهذا كلام عن الغيب بلا دليل شرعي.

وذكر النيسابوري أن بعض العلماء استدل على أسبقية الأرواح بآية الميثاق، فقالوا: «والإقرار بوجود الإله من لوازم ذواتها وحقائقها، وهذا العلم ليس مما يحتاج في تحصيله إلى كسب وطلب، وهو المراد بأخذ الميثاق عليهم، لكنها بعد التعلق بالأبدان يشغلها التعلق عن معلومها، فربما تتذكر بالتذكير والتنبيه، وربما لا تتذكر»[٢].

ولكن آية الميثاق ـ كما يرى القرطبي ـ تفسيرها مُشْكِل، وقد تعددت الآراء في تفسيرها، فقال قوم: معنى الآية أن الله تعالى أخرج من ظهور بني آدم بعضهم من بعض، ومعنى أشهدهم على أنفسهم: دلهم بخلقه على توحيده، فقام ذلك مقام الإشهاد عليهم والإقرار منهم، وقيل: إن الله ـ سبحانه وتعالى ـ أخرج الأرواح قبل خلق الأجساد، وجعل فيها من المعرفة ما عَلِمَتْ

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٨ / ٣٢٥.

(٢) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥ / ٢٦٠.

به مَنْ خاطبها[١]. ثم قال: وفي الحديث عن النبيﷺ غير هذين القولين، وأنه تعالى أخرج الأشباح فيها الأرواح من ظهر آدم ـ عليه السلام ـ.

والحديث الذي ذكره القرطبي هو ما رواه الإمام مالك في موطئه: (أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ـ رضي الله عنه ـ سُئِلَ عَنْ هَذِهِ الآيَةِ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ـ رضي الله عنه ـ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يُسْأَلُ عَنْهَا فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (**إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ آدَمَ ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ بِيَمِينِهِ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلاءِ لِلْجَنَّةِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلاءِ لِلنَّارِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ يَعْمَلُونَ. فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَفِيمَ الْعَمَلُ. قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ ﷺ: إِنَّ اللهَ إِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلْجَنَّةِ اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيُدْخِلَهُ رَبُّهُ الْجَنَّةَ، وَإِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلنَّارِ اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ النَّارِ فَيُدْخِلَهُ رَبُّهُ النَّارَ**)[٢].

ورأى ابن كثير أن هذه الأحاديث دالة فقط على أن الله ـ عز وجل ـ استخرج ذرية آدم من صلبه وميَّز بين أهل الجنة وأهل النار، وأما ما جاء في

---

(١) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧ / ٣١٤.

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧ / ٣١٥. والحديث أخرجه الإمام مالك في مؤطئه: كتاب الجامع: باب ما جاء في صفة النبيﷺ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث العربي القاهرة: د/ ط-د/ ت. وأخرجه الترمذي في سننه: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله: باب ومن سورة الأعراف، وقال: «حديث حسن، ومسلم بن يسار لم يسمع من عمر، وقد ذكر بعضهم بين مسلم بن يسار وعمر بن الخطاب رجلاً مجهولاً».

ذكر الإشهاد عليهم هناك بأنه ربهم، فرجَّح ابن كثير بأنها موقوفة[(١)]، ومن ثم قال قائلون من السلف والخلف: إن المراد بهذا الإشهاد إنما هو فطرهم على التوحيد كما تقدم في حديث أبي هريرة[(٢)]. ولهذا قال الله ـ عز وجل ـ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ ولم يقل من ظهر آدم، ولم يقل من ظهره ذرياتهم أي: جعل نسلهم جيلاً بعد جيل، ومعنى قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ أي: أوجدهم شاهدين بذلك قائلين له بلسان الحال، ومما يدل على ذلك أن جعل هذا الإشهاد حجة عليهم في الإشراك، فلو كان قد وقع هذا الإشهاد قبل خلقهم في هذه الحياة لكان كل أحد يذكره ليكون حجة عليه، فإن قيل: إخبار الرسولﷺ به كاف في وجوده، فالجواب عليه: إن المكذبين من المشركين يكذبون بجميع ما جاءتهم به الرسل من هذا وغيره، وهذا جُعل حجة مستقلة عليهم، فدل على

---

(١) من هذه الأحاديث ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده، قال: (حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ يَعْنِي ابْنَ حَازِمٍ عَنْ كُلْثُومِ بْنِ جَبْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ النَّبِيِّﷺ قَالَ: أَخَذَ / الله/ الْمِيثَاقَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ بِنَعْمَانَ يَعْنِي عَرَفَةَ فَأَخْرَجَ مِنْ صُلْبِهِ كُلَّ ذُرِّيَّةٍ ذَرَأَهَا فَنَثَرَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ كَالذَّرِّ ثُمَّ كَلَّمَهُمْ قِبَلاً قَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ). المسند: كتاب ومن مسند بني هاشم: باب بداية مسند عبد الله بن عباس: رقم الحديث: ٢٣٢٧. رأى ابن كثير أن هذا الحديث موقوف على ابن عباس.

(٢) حديث أبي هريرة رضي الله عنه هو أن رسول اللهﷺ قال: (مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ / الله/ عَنْهُ ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾. أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب الجنائز: باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه: رقم ١٢٧٠.

أنه الفطرة التي فطروا عليها من الإقرار بالتوحيد[١].

وقد جمع الرازي بين الرأيين فقال: إن رأي أصحاب النظر وأرباب المعقولات بأن معنى الإشهاد وأخذ الميثاق هو بما ركّب فيهم من دلائل وحدانيته، وعجائب خلقه لا طعن فيه ألبتة، وإنما الكلام في ظاهر الآية والخبر المفسِّر لها، فقد «ثبت إخراج الذرية من ظهور بني آدم بالقرآن، وثبت إخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر، وعلى هذا التقدير فلا منافاة بين الأمرين، ولا مدافعة، فوجب المصير إليهما معاً؛ صوناً للآية والخبر عن الطعن بقدر الإمكان»[٢].

وهذا توفيق جيد لظاهر النصوص، ولكن ما تزال المسألة غيبية، فلا أحد يعلم كنه ذلك الميثاق، ولو رجعنا إلى أنفسنا لنتذكره ما تذكرنا شيئاً، فكيف يكون شيء غير معلوم لدينا حجة علينا، ونحن لا نتذكر حياتنا الأولى تماماً، فكيف نتذكر أمراً قبل ذلك؟ ولهذا أرى أن وجهة نظر المؤولين للآية الكريمة قوية، ومما يقوي حجتهم أن الحديث الوارد في هذه المسألة فيه كلام، أي أنه موقوف كما ذكر ابن كثير، ولكن لا يعني هذا أني أوافقهم الرأي، فالمسألة غيبية يجب الإيمان بها كما دل ظاهر الكتاب والسنة.

ومن المتفق عليه عند المسلمين أن النفس حادثة، وقد نقل الآلوسي إجماع المسلمين على ذلك، إلا أنهم اختلفوا في حدوثه، هل هو قبل البدن أم بعده؟[٣]. فذهبت طائفة إلى القول بحدوث النفس قبل البدن، مستدلة

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٢٦٥، وانظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٣ ٢٩٠، وابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير: ٣/ ٢٨٦

(٢) مفاتيح الغيب: / ٥٤.

(٣) انظر: روح المعاني: ٨ / ١٤٩.

بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٦٢]. ويقوله: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر: ٢٧ ـ ٢٨]. ويقوله ﷺ: (الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ)[١]. ويقوله ﷺ: (خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام)[٢]، ذكر الرازي أن الرد من هذا العالم إلى الله ـ عز وجل ـ إنما يكون حيث كانت موجودة قبل التعلق بالبدن، ولا يلزم من تقدمها قدمها، قال: وحجة الفلاسفة على إثبات أن النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن حجة ضعيفة، بينا ضعفها في الكتب العقلية[٣].

ومن الأدلة العقلية التي ذكرها في التفسير على ذلك، أن الأرواح في مبدأ الفطرة تكون خالية عن العلوم والمعارف، ثم يحصل فيها العلوم والمعارف، فهي لا تزال تكون في التغيير من حال إلى حال، وفي التبديل من نقصان إلى كمال، والتغيير والتبديل من أمارات الحدوث[٤].

وذهبت طائفة أخرى إلى أن الروح حادثة بعد البدن، مستدلة بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، ويقوله ﷺ: (**إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فِي أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ**)[٥]. قال الآلوسي: إن

---

(١) أخرجه الإمام البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء: باب الأرواح جنود مجندة.

(٢) سبق تخريجه: صفحة: ٤٥٠.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٨. و٣١ / ١٧٨. وراجع: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات: ٢ / ٣٩١. مكتبة الأسدي بطهران: د/ط: ١٩٦٦م. والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٤ / ٤٦٩.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٣٩.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: كتاب مسند المكثرين من الصحابة: باب مسند عبد الله بن مسعود: رقم ٣٨٨٢. وتكملة الحديث: (وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ =

ظاهر العطف بثم في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ يقتضي حدوث الروح بعد حدوث البدن، وهذا قول أرسطو وأكثر المسلمين، ولكن إذا أريد بالروح الروح الحيوانية فلا كلام في حدوثها بعد البدن وسريانها فيه[١].

ومن الأدلة التي ذكرها الآلوسي عن أرسطو وأتباعه أن النفس لو كانت موجودة قبل الأبدان، فإما أن تكون واحدة أو كثيرة، فإن كانت واحدة، فإما أن تتكثر عند التعلق بالبدن أو لا، فإن لم تتكثر كانت الروح الواحدة روحاً لكل بدن، ولو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه الكل، وما جهله جهله الكل وذلك محال، وإن تكثرت لزم انقسام ما ليس له حجم وهو أيضاً محال، وأما إن كانت كثيرة فلا بد أن تمتاز كل واحدة منها عن صاحبتها إما بالماهية أو لوازمها أو عوارضها، والأولان محالان؛ لأن الأرواح متحدة بالنوع، والواحد بالنوع يتساوى جميع أفراده بالذاتيات ولوازمها، وأما العوارض فحدوثها إنما هو بسبب المادة وهي هنا البدن، فقبله لا مادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفة. ومن الاعتراضات على هذا الاستدلال أنه لم لا يجوز أن يقال: إن النفس كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت، ولا يقال: الكل لو كان واحداً وكان قابلاً للانقسام يلزم أن تكون وحدته اتصالية فيكون جسماً؛ لأنا نقول: مسلَّم أن كل ما وحدته اتصالية فإنه واحد قابل للانقسام، وليس مسلَّماً أن كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية؛ لأن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها[٢].

= وَعَمَلِهِ وَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ فَوَالَّذِي لا إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيُخْتَمُ لَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيُخْتَمُ لَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا).

(١) انظر: روح المعاني: ٩ / ٢١٧.

(٢) انظر: روح المعاني: ٧ / ٢٨٥. وما ذكره الآلوسي هنا منقول عن المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات للرازي: ٢ / ٣٩٠.

وذكر الآلوسي أن أفلاطون ومن تقدمه من الفلاسفة ذهبوا إلى القول بقدم الروح، واستدلوا على ذلك بأن كل ما يحدث فلا بد أن يكون له مادة تكون سبباً لأن يصير أولى بالوجود بعد أن كان أولى بالعدم، فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية، فهي ليست مادية، فإذن ليست حادثة. وأنها لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية، لما ثبت أن كل كائن فاسد، لكنها أبدية إجماعاً، فهي أزلية. ومن الاعتراضات عليهم أنه إن أريد بكونها مادية أن حدوثها يكون متوقفاً على حدوث البدن فالأمر كذلك، وإن أريد به أنها تكون منطبعة في البدن فَلِمَ قلتم: إنه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب أن تكون منطبعة فيه، وقولهم: لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية قضية لا حجة لهم على تصحيحها فلا تقبل[1].

وأما عن علاقة النفس بالبدن فقد سبقت الإشارة إلى رأي بعض المفسِّرين في ذلك، فقد ذكر الرازي أن النفس تصون البدن عن العفونة والفساد والتفرق، والبدن يصير آلة للنفس في تحصيل السعادات الأبدية والمعارف الإلهية[2]. وهذا هو رأي الفلاسفة الذي أشرنا إليه في بداية المبحث أيضاً.

وذكر أبو السعود «أن النفس الإنسانية مجردة ليست حالة في البدن ولا خارجة عنه، متعلقة به تعلق التدبير والتصرف، تستعمله كيفما شاءت، فإذا أرادت فعلاً من الأفاعيل الجسمانية تلقيه إلى ما في القلب من الروح الحيواني الذي هو أعدل الأرواح وأصفاها وأقربها منها، وأقواها مناسبة إلى عالم المجردات، إلقاء روحانياً، وهو يلقيه بواسطة ما في الشرايين من

(١) انظر: المصدر السابق: ٧ / ٢٨٨. وراجع: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات للرازي: ٢ / ٣٩٦.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٥.

الأرواح إلى الدماغ الذي هو منبت الأعصاب التي فيها القوى المحركة للإنسان، فعند ذلك يحرك من الأعضاء ما يليق بذلك الفعل من مباديه البعيدة والقريبة»[١].

ورأى إسماعيل حقي أن الروح الإنساني جوهر بسيط محرك للجسم، وليس هو حالاً في البدن، ولكن له تعلق به تعلق التدبير والتصرف، والروح الحيواني أثر من آثار هذا الروح[٢].

ورأى الشيرازي أن تعلق النفس بالبدن أمر مشكل عجيب لا يعلمه أحد إلا بهداية الله وتوفيقه، ذلك أن تعلقها بالبدن ليس تعلق الحال بالمحل، ولا تعلق العلة بالمعلول، ولا العكس، وإلا لمّا وجد أحدهما بدون الآخر، ولا تعلق المضافين الحقيقيين بالآخر؛ لأن لكل منهما ذاتاً على حدة، ولا أيضاً تحريكها للبدن كتحريك الدافع للشيء بالدفع، أو الجذب، لأن النفس مجردة، والمجرد يستحيل عليه هذه الحالات الوضعية[٣].

وذكر رأي الحكماء في حكمة تعلق النفس بالبدن، وهي أن ذلك التعلق إنما كان تكميلاً للسعادات وإخراجاً للذريات، فتفيض من عالم القدس الإلهي نفوس إنسانية، يرجع ما كمل منها بالعلم والتقوى إلى الوطن الأصلي، وما لم يكمل يمكث في بعض البرازخ السفلية زمناً بحسب كثرة العوائق وقلتها، وإذا كان الاعتقاد فاسداً كان العقاب أبدياً[٤].

وأما الآلوسي فرأى أن الروح الحيواني ـ وهو بخار لطيف ـ هو الذي يمثل العلاقة بين الروح الأمري أو النفس الناطقة والبدن، فإذا فسد وخرج

---

(١) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٩ / ١٧٥.

(٢) انظر: روح البيان: ٨ / ١١٣.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٣٨٠.

(٤) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٤ / ١١٦، و٦ / ١٣٨.

عن الصلاحية تخرج الروح عن البدن خروجاً اضطرارياً وتزول الحياة[١].

وأما الطباطبائي فقد ذكر أن النفس بمنزلة الثمرة من الشجرة والضوء من الدهن، فهي في أول وجودها عين البدن، ثم تمتاز بالإنشاء منه، ثم تستقل عنه بالكلية[٢].

وبهذا الحديث عن منشأ النفس والبدن والعلاقة بينهما، اتضح لنا أثر الفلسفة في شروح بعض المفسّرين في هذه المسألة، وسيتضح ذلك الأثر أكثر عند التعرف على وحدة النفس وقواها، وذلك في المبحث التالي:

المبحث الثالث

وحدة النفس وقواها

لقد اختلف الفلاسفة في شأن وحدة النفس، فرأى أفلاطون أن النفس تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي: النفس الناطقة، والغضبية، والشهوانية[٣]. وخالفه أرسطو في ذلك فرأى أن النفس واحدة لا تتجزأ، وما ذكره أفلاطون من تقسيم للنفس إنما هي وظائف وقوى[٤]، وتابع أرسطو في هذا الرأي فلاسفة الإسلام[٥].

ومجمل القول في بيان تقسيم قوى النفس أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) انظر: روح المعاني: ١٢ / ٥٦.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٣٤٨.

(٣) انظر: جمهورية أفلاطون: ١٣٩، ٢٧٣. وانظر: عبد الرحمن بدوي: أفلاطون: ٢٠٥. مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة: ط٣/ ١٩٥٤.

(٤) انظر: أرسطو: كتاب النفس: ٣٧، ٤٧.

(٥) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(الدعاوى القلبية): ٩، وأبو الحسن العامري: الأمد على الأبد: ١٥٠، وابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها: ٦٣، ٩٦، والسهروردي: هياكل النور: ١٤، وابن باجه: تدبير المتوحد: ٣٢.

النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية. وللنفس النباتية ثلاث قوى: الغاذية، والمنمية، والمولدة، وللنفس الحيوانية زيادة على ذلك قوتان: المحرِّكة، والمدرِكة، والمحرُكة على قسمين: باعثة، وفاعلة، والمدرِكة إما أن تدرك من الخارج وهي الحواس الخمسة، وإما أن تدرك من الباطن، ومن القوة المدرِكة الباطنة: قوة (فنطاسيا) ـ وهي الحس المشترك الذي يقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمسة متأدية إليها ـ والمتخيلة، والمفكرة، والوهمية، والحافظة، وأما النفس الناطقة فتنقسم قواها إلى: قوة عاملة، وقوة عالِمة، فالأولى هي مبدأ حركة البدن، والثانية هي التي تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، وتقال على ثلاثة معانٍ: الأولى عقل هيولاني، والثاني عقل بالملكة أو عقل بالفعل، والثالثة العقل المستفاد[1].

وقد أشار بعض المفسرين إلى هذه المسألة، فذكر الرازي في تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣]. أن الحكماء اختلفوا في أن النفس الأمارة بالسوء ما هي؟ فالمحققون يرون أن النفس الإنسانية شيء واحد ولها صفات كثيرة، فإذا مالت إلى العالم الإلهي كانت نفساً مطمئنة، وإذا مالت إلى الشهوة والغضب كانت أمارة بالسوء، وذهب آخرون إلى أن النفس المطمئنة هي النفس العقلية النطقية، وأما النفس الشهوانية والغضبية فهما مغايرتان للنفس العقلية[2].

وقول المحققين الذي أشار إليه الرازي هنا هو قول أرسطو وفلاسفة الإسلام، وأما القول الثاني الذي أشار إليه فهو قول أفلاطون، ثم رجَّح

---

(١) انظر: أرسطو: كتاب النفس: ٤٩، والفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ٣٤، وابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها: ٦٠.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٨ / ١٦١.

الرازي الرأي الأول وقال: إن القرآن الكريم والأحاديث الشريفة مطابقان لقول أرسطو، ودلل على ذلك بطريقين:

الأول: طريق البداهة، فكل واحد منا يشير إلى نفسه بقوله: «أنا» ويعلم بالضرورة أنه إذا أشار إلى ذاته الخاصة بقوله: «أنا» فإنما يشير إلى واحد غير متعدد، فإن قيل: إن ذلك المشار إليه بقوله: «أنا» وإن كان واحداً إلا أنه مركب من ثلاثة أشياء، وهي القوة المفكرة والغضبية والشهوانية، وهذا باطل؛ لأني إذا قلت: أنا فكرت أو اشتهيت أو غضبت، فموضوع هذه القضايا الثلاث شيء واحد، والتعدد إنما وقع في المحمول كما لو قلت: هذا الجسم أسود يابس، فالموضوع واحد في الذات، متعدد بالصفات.

الثاني: طريق الاستدلال، وذلك من وجوه:

الأول: أن الغضب حالة نفسانية يحدث عنها دفع المنافي، والشهوة حالة نفسانية تتولد عند طلب الملائم ودفع المنافي، وحصول كل ذلك مشروط بالشعور بالشيء على سبيل الاختيار والقصد، والشيء المحكوم عليه بكونه دافعاً للمنافي أو طالباً للملائم على سبيل الاختيار لا بد وأن يكون له شعور بكونه منافياً أو ملائماً، فالإدراك والغضب والشهوة صفات من شيء واحد، فثبت بهذا البرهان أن التفكر والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة.

والثاني: لو فرضنا مبدأين يكون كل واحد منهما مستقلاً بفعله الخاص، امتنع أن يكون اشتغال أحدهما بفعله الخاص به مانعاً للآخر من الانشغال بفعله، وإذا ثبت هذا وجب أن لا يكون اشتغال القوة المفكرة مانعاً من اشتغال القوة الغضبية أو الشهوانية ولا بالعكس، لكن هذا باطل؛ لأن اشتغال الإنسان بالشهوانية يمنعه من الاشتغال بالغضبية، فثبت أن هذه الأمور الثلاثة ليست مستقلة بأنفسها، بل هي صفات لجوهر واحد، فلا جرم كان

اشتغال ذلك الجوهر بأحد هذه الأفعال مانعاً عن الاشتغال بالفعل الآخر[١].

ثم ذكر حجة القائلين بالنفوس الثلاث بأن قالوا: إنا رأينا النفس الشهوانية حاصلة في النبات بدون النفس الغضبية، ورأينا النفس الغضبية حاصلة في الحيوان بدون النفس الناطقة، ثم رأينا هذه الآثار الثلاثة حاصلة في الإنسان، فعلمنا أن كل واحدة من هذه الثلاث جوهر مستقل بنفسه. وأجاب بأنه ثبت في أصل المعقولات أن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في آثار متساوية، وإذا ثبت هذا فنقول: من الجائز أن تكون النفس الإنسانية متساوية للنفس النباتية في التغذي والنمو، وللنفس البهيمية في الغضب، وإن كانت مختلفة في الماهية، وعلى هذا يكون جوهر النفس الإنسانية واحداً، ومبدأ لأفعال ثلاثة[٢].

وكذلك أشار النيسابوري إلى قول المحققين الذين رأوا أن النفس الإنسانية شيء واحد، ورأى أنها إذا مالت إلى العالَم العلوي كانت مطمئنة، وإذا مالت إلى العالَم السفلي، وإلى الشهوة والغضب سُميت أمّارة، وإذا كانت منجذبة مرة إلى العالَم العلوي، ومرة إلى العالَم السفلي سُميت لوّامة[٣].

إذن: فالنفس واحدة، ولها قوى متعددة، وقد استدل إسماعيل حقي على وحدة النفس بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٧]. فالآية ـ كما ذكر ـ تدل على كون النفوس كلها حقيقة واحدة، ولكنها تختلف باختلاف توارد الأحوال والأسماء، فإذا توجهت النفس إلى الله تعالى توجهاً

---

(١) انظر: أسرار التنزيل وأنوار التأويل: ٧٠٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٧١٢.

(٣) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ٢٧١.

كلياً سميت مطمئنة، وإذا توجهت إلى الطبيعة توجهاً كلياً سميت أمّارة، وإذا توجهت تارة إلى الحق بالتقوى، وتارة أخرى إلى الطبيعة البشرية بالفجور، سميت لوّامة(١).

وعند تفسير هذه الآية الكريمة أشار بعض المفسّرين إلى قوى النفس، فذكروا أن تسويتها يعني إعطاءها القوى الكثيرة: الظاهرة والباطنة، كالقوة السامعة والباصرة والمخيلة والمفكرة(٢).

ويلاحظ مما سبق أن هؤلاء المفسّرين حاولوا تطبيق ما قاله الفلاسفة عن قوى النفس الثلاث (**العقلية والغضبية والشهوية**) على صفات النفس الثلاث التي أشار إليها القرآن الكريم، فالنفس العقلية هي النفس المطمئنة، التي خاطبها الله تعالى بقوله: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ۝٢٨ فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ۝٢٩ وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي﴾ [الفجر: ٢٧ ـ ٣٠]. والنفس الغضبية والشهوية هي النفس الأمّارة بالسوء، التي أشار إليها القرآن الكريم، فقال ـ سبحانه وتعالى ـ على لسان امرأة العزيز ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣]. وإذا كانت النفس منجذبة مرة إلى العالَم العلوي، ومرة إلى العالَم السفلي سُميت لوّامة، وهي التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: ٢].

وأرى أن هذا التفسير وإن كان أثر الفلسفة فيه ظاهراً لكن الآيات الكريمة تحتمل المعنى الذي أشاروا إليه، بيد أنهم لم يقفوا عند هذا الحد، بل تجاوزوه إلى التأويل الذي لا يخلوا من تكلُّف، وأحياناً يكون التكلُّف

---

(١) انظر: إسماعيل حقي: روح البيان: ١٠ / ٤٤٣.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٣١ / ١٩٢، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٤١٣، والآلوسي: روح المعاني: ١٥ / ٣٥٩.

شديداً، فنجد مثلاً عند تفسيرهم لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧]. أنهم نقلوا عن حكماء الإسلام قولهم: إن في البدن قوى أربعاً، فقوله ـ عز وجل ـ : ﴿مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ﴾ إشارة إلى القوة الخيالية التي يجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها، وقوله: ﴿وَمِنْ خَلْفِهِمْ﴾ إشارة إلى القوة الوهمية التي تحكم في غير المحسوسات بالأحكام المناسبة للمحسوسات، وقوله: ﴿وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ﴾ إشارة إلى القوة الشهوانية، وقوله: ﴿وَعَن شَمَآئِلِهِمْ﴾ إشارة إلى القوة الغضبية[1].

وقد ردَّ أبو حيان الأندلسي هذا التأويل فقال: وهو بعيد عن مناحي كلام العرب والمتشرِّعين[2].

وأشار بعضهم عند تفسير قوله ـ عز وجل ـ : ﴿ٱنطَلِقُوٓا۟ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَٰثِ شُعَبٍ﴾ [المرسلات: ٣٠]. إلى قوى النفس: الغضبية والشهوية والشيطانية، فذكروا أن اتباع هذه القوى يؤدي إلى هذا العذاب، أو أن حجاب النفس عن أنوار القدس الحس والخيال والوهم، فهذه الثلاث مانعة للروح من الاستنارة بأنوار عالم القدس والطهارة[3].

وكذلك فسَّر الرازي قوله ـ عز وجل ـ : ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٤ / ٤٤، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥/٣٩، والآلوسي: روح المعاني: ٤ / ٣٣٥.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٤ / ٢٧٧.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٣٠ / ٢٧٥، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٢٥١، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٤٣٠، وإسماعيل حقي: روح البيان: ١٠ / ٢٨٦، والآلوسي: روح المعاني: ١٥/ ١٩٤.

﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]. تفسيراً فلسفياً، فذكر أن الله تعالى أودع في النفس البشرية قوى أربعة وهي: الشهوانية البهيمية، والغضبية السبعية، والوهمية الشيطانية، والعقلية الملكية، وهذه الأخيرة لا تحتاج إلى تأديب وتهذيب؛ لأنها أشبه بجواهر الملائكة، ومن نتائج الأرواح القدسية العلوية، إنما المحتاج إلى التأديب القوى الثلاث الأول، فقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ﴾ المراد منه المنع من تحصيل اللذات الشهوانية الخارجية عن إذن الشريعة، والمراد من قوله: ﴿وَٱلْمُنكَرِ﴾ الإفراط الحاصل في آثار القوة الغضبية السبعية، وأما قوله: ﴿وَٱلْبَغْيِ﴾ فالمراد منه أن القوة الوهمية الشيطانية تسعى في الاستعلاء على الناس وإظهار الرياسة والتقدم.

ثم قال: «فظهر بما ذكرنا أن هذه الألفاظ الثلاثة منطبقة على أحوال هذه القوى الثلاثة، ومن العجائب في هذا الباب أن العقلاء قالوا: أخس هذه القوى الثلاثة هي الشهوانية، وأوسطها الغضبية، وأعلاها الوهمية، والله راعى هذا الترتيب، فبدأ بالفحشاء التي هي نتيجة القوة الشهوانية، ثم بالمنكر الذي هو نتيجة القوة الغضبية، ثم بالبغي الذي هو نتيجة القوة الوهمية»(١).

ووافق الرازي على هذا التأويل كلٌ من البيضاوي(٢)، والنيسابوري(٣)، وأبي السعود(٤)، والآلوسي(٥). وكذلك قال الرازي عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]. «ثبت في العلوم العقلية أن الإنسان فيه قوى أربعة: قوة شهوانية بهيمية، وقوة غضبية

(١) مفاتيح الغيب: ٢٠ / ١٠٦.

(٢) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ٢٦٨.

(٣) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٧ / ٨٦.

(٤) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٥ / ١٣٦.

(٥) انظر: روح المعاني: ٧ / ٤٥٥.

سبعية، وقوة وهمية شيطانية، وقوة عقلية ملكية، والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة أعني: الشهوانية والغضبية والوهمية، فقوله: ﴿فَلَا رَفَثَ﴾ إشارة إلى قهر القوة الشهوانية، وقوله: ﴿وَلَا فُسُوقَ﴾ إشارة إلى قهر القوة الغضبية التي توجب التمرد والغضب، وقوله: ﴿وَلَا جِدَالَ﴾ إشارة إلى القوة الوهمية التي تحمل الإنسان على الجدال في ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه»[1].

وقال البيضاوي عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]. «وكأنهم علموا أن المجعول خليفة ذو ثلاث قوى عليها مدار أمره: شهوية وغضبية تؤديان به إلى الفساد وسفك الدماء، وعقلية تدعوه إلى المعرفة والطاعة، ونظروا إليها مفردة وقالوا: ما الحكمة في استخلافه، وهو باعتبار تينك القوتين لا تقتضي الحكمة إيجاده فضلا عن استخلافه، وأما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها سليماً عن معارضة تلك المفاسد، وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين إذا صارت مهذبة مطواعة للعقل، متمرنة على الخير، كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والإنصاف، ولم يعلموا أن التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد، كالإحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة إلى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف»[2]. ثم قال: «ومعنى قوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]». أنه تعالى خلقه من أجزاء مختلفة، وقوى متباينة

---

(١) مفاتيح الغيب: ٥/ ١٨٠. وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢/ ٣٤٦. وإسماعيل حقي: روح البيان: ١ / ٣١٥.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٣٩.

مستعداً لإدراك أنواع المدركات من المعقولات والمحسوسات والمتخيلات والموهومات، وألهمه معرفة ذوات الأشياء وخواصها وأسمائها وأصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية آلاتها»[١].

وذكر الشيرازي عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ ﴿٤٥﴾ وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ ﴿٤٦﴾ وَكَانُوا يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٤٧﴾ أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ﴾ [الواقعة: ٤٥ ـ ٤٨]. أن مجامع الشر والعصيان في أفراد الإنسان منحصرة في قوى ثلاث: الشهوية والغضبية والوهمية، فقوله ـ عز وجل ـ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ﴾ إشارة إلى القوة الشهوانية على وجه الإفراط، وقوله: ﴿وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ﴾ إشارة إلى فعل القوة الغضبية، إذ الإصرار على الذنب أن يقيم عليه لشدة القوة وإفراط الداعية، وقوله: ﴿وَكَانُوا يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا الآية﴾ إشارة إلى فعل القوة الوهمية، وهو الاعتقاد الباطل بناء على مقدمات وهمية[٢].

وبعد هذا الحديث عن حقيقة النفس، ومبدئها، وعلاقتها بالبدن، ووحدتها، يتضح لنا تأثر بعض المفسّرين بالفلسفة في حديثهم عن النفس، والذي يؤخذ على هؤلاء المفسّرين أنهم تجاوزوا في تفسيرهم ظاهر الآيات الكريمة، فاستعملوا التفسير الإشاري الذي أدى بهم إلى التكلّف والتعسّف.

وبعد هذا قد يتساءل عن مصير النفس، فيقال: إذا كانت النفس حادثة فهل تموت وتفنى كما يفنى البدن أم لا؟ وإن كان هناك بعث وآخرة فهل يكون البعث للنفس فقط أم سيكون للنفس والبدن معاً، وعلى أي شكل سيحشر البدن؟ الجواب على هذه التساؤلات سنعرفه في المبحث التالي:

---

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٤٠.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ٥٥.

المبحث الرابع

المعاد

لقد كثر الجدل في الفلسفة حول معنى البعث والخلود، هل هناك بعث؟ وإن كان هناك بعث فهل سيكون هناك خلود؟ وإن كان هناك خلود فهل سيكون للنفس وحدها، أم للنفس والبدن على السواء؟ فهذه التساؤلات حيَّرت الفلاسفة في الإجابة عنها كما سنرى. ولمسألة البعث أهمية كبرى عند المؤمنين عامة؛ لأنها ترتبط ارتباطاً مباشراً بالعقيدة، والإيمانُ باليوم الآخر وبالبعث والنشور يعد ركناً من أركان الإيمان في الإسلام، وكثيراً ما يقرن القرآن الكريم بين الإيمان بالله واليوم الآخر أو البعث، قال الله ـ عز وجل ـ : ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]. وهي مسألة واضحة لدى المسلمين لم يجادلوا فيها؛ لأنها من مسائل الغيب التي يُؤْمَن بها كما أخبر الوحي.

وأما الموت فهو من الحقائق البدهية التي لا تحتاج إلى نظر؛ ولهذا لم يشغل الفلاسفة أنفسهم في حقيقته بقدر ما شغلوها فيما بعده، وهو المعاد.

والموت عند الفلاسفة يعني انفصال النفس عن البدن[1]، ولكن ماذا بعد هذا الانفصال؟ هنا اختلف الفلاسفة فيما بينهم: فأفلاطون رأى أن للنفوس بعد ذلك الانفصال مراتب، فنفس الفيلسوف إذا تحررت من البدن تعود لتتصل بالآلهة، وتبقى معهم أبداً، وأما النفس الفاضلة فهي أقل رتبة من نفس الفيلسوف، فإنها تعود ثانيةً إلى صورة البشر، وأما النفس الخبيثة

---

(١) انظر: محاورات أفلاطون(فيدون أو خلود الروح): ١٦٨، والفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ٨٢، وابن طفيل: حي بن يقظان: ٨٠.

فتسجن في أبدان أخرى، كأن تكون حميراً أو ذئاباً[١]. وأما أرسطو فقد سبق في تعريفه للنفس أنها صورة البدن وكمال له، وعلى هذا رأى بعض الباحثين أن مذهبه يفضي إلى فنائها بفناء البدن؛ لأن الصورة عنده لا تبقى بعد هلاك المادة، فتفنى النفس بفناء مادتها[٢]. وإن كان تعريفه للنفس يلزم منه القول بفنائها بفناء البدن ـ على حد ما ذُكِر ـ فإنه أشار إلى مفارقة نوع من النفس، فقال وهو يتحدث عن قوى النفس: «غير أنه يبدو أن هاهنا نوعاً من النفس مختلفاً، وأنها وحدها يمكن أن تفارق الجسم، كما يفترق الأزلي عن الفاسد، أما أجزاء النفس الأخرى فيتضح مما سبق أنها لا تفارق»[٣]. فَيُفْهَم من هذا النص أن النفس الإنسانية باقية بعد فناء أجزائها والبدن الذي كانت فيه.

وقد رأى بعض فلاسفة الإسلام أن أرسطو كان يقول بانفصال النفس عن الجسد، قال الكندي وهو يتحدث عن وصف أرسطو لأمر الملك اليوناني الذي أخذته غيبوبة طويلة، فلما أفاق منها صار يحدِّث الناس بما رأى من الأنفس والصور والملائكة، وأخبر عن بعض الأحداث التي ستكون، فكانت كما قال، قال الكندي: «وذكر أرسطو أن السبيل في ذلك أن نفسه إنما علمت ذلك العلم؛ لأنها كادت أن تفارق البدن، وانفصلت عنه بعض الانفصال، فرأت ذلك، فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة؟ لكانت

---

(١) انظر: محاورات أفلاطون(فيدون أو خلود الروح): ٢٠٨ ـ ٢١٠، وأحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية: ١٧١.

(٢) انظر: الدكتور محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام: ١٥٨، وأحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية: ٢٤١، ومحمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٤٦٤.

(٣) كتاب النفس: ٤٧.

قد رأت عجائب من أمر الملكوت الأعلى»[1]. ورأى إخوان الصفا أن الفلاسفة الثلاثة: سقراط وأفلاطون وأرسطو كانوا يقولون ببقاء النفوس بعد مفارقتها الأجسام[2]. وأما عن رأيهم هم في ذلك، فالظاهر من كلامهم أنهم يؤمنون بمعاد الأرواح والأجساد معاً، وقد عقدوا فصلاً خاصاً في بعث الأجساد، ذكروا فيه أن بعث النفوس من القبور وقيامها من التراب، إنما يكون ذلك إذا رُدَّت إليها تلك النفوس والأرواح التي كانت متعلقة بها وقتاً من الزمان، فتنتعش تلك الأجساد، وتحيا تلك الأبدان، وتتحرك وتحس، بعدما كانت جموداً، ثم تُحشر وتحاسب وتجازى[3]. ولكن قولهم في صفة الجنة والنار، ينقض ادعاءهم السابق ببعث الأجساد، حيث رأوا أن الجنة هي عالم الأرواح لا هيولى جرمانية، والنار هي عالم الأجسام التي تحت فلك القمر، الذي هو دائم الكون والفساد[4].

إذن: فيلزم من هذا الكلام القول ببعث الأرواح فقط، ولعل هذا هو الأنسب والموافق للرأي المشهور عن جمهور الفلاسفة، فإن أكثرهم كان يعتقد أن المعاد للأرواح دون الأجساد، وهذا ما أكده فلاسفة الإسلام الآخرون، فقد ذكر الكندي أن أفلاطون كان يرى أن النفس إذا فارقت البدن صارت في عالم العقل، فينكشف لها علم كل شيء، فتصير الأشياء كلها بارزة لها كما هي بارزة للباري ـ عز وجل ـ، إذْ إنها تصير في نور الباري وتطابق نوره، وليس كل نفس تصير إلى ذلك، فالنفوس الخبيثة تصير إلى

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية(القول في النفس: المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة): ٢٧٩.

(٢) انظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٤ / ٩٩.

(٣) انظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٣ / ٢٧٩.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٢ / ٥٢، و ٣ / ٧٨.

فلك القمر فتقيم مدة، فإذا تهذبت ارتفعت إلى فلك عطارد فتقيم مدة، فإذا تهذبت ارتفعت إلى فلك أعلى، وهكذا إلى أن تصل إلى عالم العقل[١].

وأما الفارابي فقد اختلفت آراؤه في هذه المسألة، فمرة يتكلم عن النفوس الإنسانية عموماً دون تفرقة بين النفوس الصالحة أو الجاهلة، فيرى أنها من المفارقات، ومن صفات المفارقات أنها لا تموت ولا تفسد، بل تفارق البدن لتتصل بعالم العقل[٢]. وإذا ما فارقته ولم تكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه[٣]. ومرة ثانية يرى أن مرضى النفوس تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت أيضاً[٤]، ومرة ثالثة قال قولاً يوحي بالتناسخ، ولأهمية هذا القول ودقته فسأذكر نصه وإن كان مطولاً، فقال: «أما أهل مدن الجاهلية فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة، ومحتاجة في قوامها إلى المادة ضرورةً، إذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول أصلاً، فإذا بطلت المادة التي بها كان قوامها بطلت القوى التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل، وبقيت القوى التي شأنها أن يكون بها قوام ما بقي، فإن بطل هذا أيضاً وانحل إلى شيء آخر صار الذي بقي صورةً ما لذلك الشيء الذي إليه انحلت المادة الباقية، فكلما يتفق بعد ذلك أن ينحل ذاك أيضاً إلى شيء صار الذي يبقى صورة ما لذلك الشيء الذي إليه انحل إلى أن ينحل إلى الاسطقسات، فيصير الباقي الأخير صورة الاسطقسات، ثم من بعد ذلك يكون الأمر فيه على ما

---

(١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(القول في النفس: المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة): ٢٧٥ ـ ٢٧٨.

(٢) انظر: رسائل الفارابي(رسالة المفارقات): ٢، ٨، و(رسالة الدعاوى القلبية): ١٠.

(٣) رسائل الفارابي(رسالة التعليقات): ١٣.

(٤) انظر: رسائل الفارابي (السياسة المدنية): ٥٣.

يتفق أن يتكون عن تلك الأجزاء من الاسطقسات التي إليها انحلت هذه، فإن اتفق أن تختلط تلك الأجزاء اختلاطاً يكون عنه إنسان، عاد فصار هيئة في إنسان، وإن اتفق أن تختلط اختلاطاً يكون عنه نوع آخر من الحيوان أو غير الحيوان، عاد صورة لذلك الشيء، وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم»[١].

ولهذا اختلف الناس حول مذهب الفارابي في خلود النفس، فبعضهم يرى أن مذهبه القول بخلود النفس، وآخرون يرون عكس ذلك، قال ابن طفيل: «فقد أثبت في كتاب **«الملة الفاضلة»** بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، بقاء لا نهاية له، ثم صرَّح في **«السياسة المدنية»** بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في **«شرح كتاب الأخلاق»** شيئاً من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار، ثم قال عَقِبَ ذلك كلاماً هذا معناه «وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز»، فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله، وصيَّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة؛ إذْ جعل مصير الكل إلى العدم، وهذه زلة لا تقال، وعثرة ليس بعدها جبر»[٢]. قال أستاذنا الدكتور حسن الشافعي: والحق أن نصوص الفارابي تحتمل الأمرين معاً[٣].

وأما عن رأي ابن طفيل نفسه فقد رأى أن الأجسام ستفنى وتبطل

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ٦٧، ويبدو أن مذهب السهروردي قريب من مذهب الفارابي هذا. انظر: حكمة الإشراق: ٢٣٠.

(٢) حي بن يقظان: ٢٢.

(٣) انظر: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: ٥٧. وانظر: الدكتور جمال رجب سيد بي: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي: ٢٤٤. الهيئة المصرية العامة للكتاب: د/ط: ٢٠٠٠م.

وتبقى النفوس، وستكون النفوس بعد مفارقتها الأبدان على ثلاثة أقسام: نفوس تبقى في الآلام والعذاب السرمدي، ونفوس تتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ثم تشاهد ما تشوقت إليه، ونفوس تبقى في لذة وغبطة وسرور وفرح دائم[١].

وكذلك الشأن مع ابن سينا، فقد اختلف الباحثون حول مذهبه أيضاً، فبعضهم يرى أنه يقول بالمعاد الروحاني فقط، وآخرون يرون أنه يقول بالمعاد الجسماني أيضا[٢]. ويعود هذا الاختلاف إلى فهم نصوص ابن سينا، وخاصة فيما يتعلق بما جاء به الشرع. قال: «العالم في المعاد على طبقتين: طبقة وهم الأقلون عدداً والناقصون والأضعفون بصيرة منكرون له، وطبقة وهي السواد الأعظم والأظهرون معرفة وبصيرة مُقِرُّون به، وبعد ذلك فهم فِرَق: ففرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها، وفرقة تجعله للنفوس وحدها، وفرقة تجعله للنفوس والأبدان جميعاً»[٣]. وبعد مناقشته لهذه الفِرَق قال: «فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعاً، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذن: للنفس وحدها على ما تقرر»[٤]. فهذا نص صريح بإنكار المعاد الجسماني. ورأى أن المعاد ليس على مستوى واحد؛ ذلك أن النفوس على ثلاث مراتب: فالنفوس الكاملة في العلم والعمل تُلحق بعالم العقول، والنفوس التي هي أقل رتبة تتصل بنفوس الأفلاك، وبعد أن تتطهر من دنس عالم العناصر تُلحق بالنفوس الكاملة،

---

(١) انظر: حي بن يقظان: ٨٢.

(٢) انظر: الدكتور جمال رجب سيد بي: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي: ٢٤٤.

(٣) رسالة أضحوية في أمر المعاد: ٣٨. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث العربي القاهرة: د/ط-د/ت.

(٤) رسالة أضحوية في أمر المعاد: ٩٣.

والنفوس الناقصة الخبيثة تنغمس في بحور الظلمات الطبيعية وقعر الأجرام العنصرية[١]، وقد استدل ابن سينا لهذا التقسيم بقول الله ـ عز وجل ـ : ﴿وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ۝ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ۝ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ۝ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ [الواقعة: ٧ ـ ١٠].

ولكنه في موضع آخر ذكر أن المعاد منه مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة اللتان للأنفس[٢]. فهنا يقرر معاد البدن كما أخبرت به الشريعة، فالشريعة أخبرت بمعاد البدن وباللذات والآلام الحسية، فيلزم من كلامه هذا أنه يؤمن بالمعاد الجسماني. قال الشيرازي: لقد اعترف ابن سينا بالعجز عن إدراك المعاد الجسماني، وصرّح بأن لا سبيل للعقل إليه إلا من جهة تصديق خبر النبوة[٣].

ولو رجعنا إلى أضحويته لنعرف ماذا يقصد بقبول ما جاءت به الشريعة لتبين لنا حقيقة موقفه من المعاد، حيث رأى أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، فلا بد من تقرير ما أعد للمحسنين والمسيئين من ذلك عندهم في الدار الآخرة، وتصوير ذلك بصورة يفهمونها ويتخيلونها، فإذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقي البعيد عن الأفهام بما يظهر، لم يرغبوا ولم يرهبوا، فوجب في حكم السياسة الشرعية تقرير أمر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه[٤]. وبهذا يتبين أن ابن سينا يقول بالمعاد الروحاني فقط.

---

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها: ١٨٧. (٢) انظر: النجاة: ٤٧٧.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١٢٠.

(٤) انظر: رسالة أضحوية في أمر المعاد: ٥٠، ٦٠.

وقد أكد أبو البركات البغدادي السعادة والشقاوة العقليين، وأقر بالثواب والعقاب الشرعيين، وقال: لا سبيل إلى معرفة ذلك من جهة النظر والقياس[١].

وأما ابن رشد فيرى أن ما فُهِمَ من تمثيل في شريعتنا فهو على ثلاث فِرَق: فرقة رأت أن الوجود الآخر هو بعينه هذا الوجود، فهو واحد بالجنس، إلا أنهما يختلفان بالدوام والانقطاع، فالوجود الأول منقطع والوجود الآخر دائم، والفرقة الثانية رأت أنه كذلك إلا أنه شبيه له ومثيل، وليس هو بعينه، والفرقة الثالثة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني، والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بشرط أن لا يفضي إلى إبطال الوجود الآخر جملة؛ لكون العلم بوجود عالم آخر معلوماً للناس بالشرائع والعقول، فهذا كله ينبني على بقاء النفس[٢].

وبهذا ترك ابن رشد لكل إنسان أن يعتقد ما يعتقده من أمر البعث، فلا مانع عنده أن يكون البعث روحانياً فقط، أو يكون روحانياً جسمانياً، سواء أكانت الأبدان هي نفسها أبدان الوجود الأول، أو أبداناً شبيهة ومثيلة لها.

وقد أشار القرطبي إلى هؤلاء الفلاسفة فقال: «حدث في الإسلام أقوام ليس يمكنهم إنكار البعث خوفاً من المسلمين، فيتأولون ويرون القيامة موت البدن، ويرون الثواب والعقاب إلى خيالات تقع للأرواح بزعمهم، فشر هؤلاء أضر من شر جميع الكفار؛ لأن هؤلاء يُلَبِّسون على الحق»[٣]. ورأى

---

(١) انظر: المعتبر في الحكمة: ٢ / ٤٤٩، وانظر: ابن النفيس: الرسالة الكاملية في السيرة النبوية: ١٩٩. فرأيه صريح في حشر الأبدان.

(٢) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٤٣.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ١٦ / ١٧٢.

الآلوسي أن إنكار الفلاسفة للمعاد الجسماني مبني إما على زعم استحالة إعادة المعدوم، أو على استحالة عدم تناهي الأبعاد، فإن منهم من قال: الإنسان قديم بالنوع، والنفوس الناطقة غير متناهية كالأبدان، فلو قيل بالحشر الجسماني للزم اجتماع الأبدان غير المتناهية في الوجود، إذ لا بد لكل نفس من بدن مستقل، فيلزم بُعْدٌ غير متناه لتجتمع فيه تلك الأبدان غير المتناهية، وقال بعضهم: إن الإنسان أفراده غير متناهية والعناصر متناهية، فأجزاؤها لا تفي بتلك الأبدان فكيف تحشر؟ والحق الطعن في قولهم بالقدم النوعي، وعدم تناهي أفراد الإنسان، وبرهان التطبيق متكفل عندنا بإبطال غير المتناهي[١].

ودعوى الفلاسفة بأن وصف الشرع لأحوال المعاد إنما كان على سبيل التشبيه والتمثيل، هي دعوى باطلة لا تستند إلى برهان، وقد ردَّ الغزالي على هذه الدعوى، وذكر أن ما ورد في وصف الجنة والنار، وتفصيل تلك الأحوال، بلغ مبلَغاً لا يحتمل التأويل، فكلامهم تلبيس، نقيض الحق، يتقدس عنه منصب النبوة[٢].

---

(١) انظر: روح المعاني: ١٢ / ٦٠. وصورة برهان التطبيق على الشكل التالي: «إذا فرضنا ممكنات لا نهاية لأعدادها، يستند بعضها إلى بعض في وجودها، وفرضنا بالتوهم نقصان عشرة منها مثلاً، فإما أن يكون عددها مع فرض النقصان مساوياً لعددها قبله أو أنقص أو أزيد، لا جائز أن يكون مساوياً؛ إذ الناقص لا يساوى الزائد، فإن قيل: إنه أزيد فهو أيضاً ظاهر الإحالة، وإن قيل: إنها أنقص فأحدهما لا محالة أزيد من الآخر بأمر متناه، وما زاد على المتناهي بأمر متناه فهو متناه؛ إذ لا بد أن يكون للزيادة نسبة إلى النامي بجهة ما من جهات النسب، على نحو زيادة المتناهي على المتناهي، ومحال أن يحصل بين ما ليسا متناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين». الآمدي: غاية المرام في علم الكلام: ٩.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة: ٢٩٢.

وبعد هذا العرض والمناقشة لآراء الفلاسفة في المعاد، أنتقل لمعرفة أثر هذه الآراء الفلسفية في التفسير، فهل قبلها المفسرون أم ردوها؟ وما هي رؤيتهم في هذه المسألة؟.

*** المعاد عند المفسّرين:**

عرض القرآن الكريم هذه المسألة عرضاً موسعاً؛ لأنها مسألة تتعلق بالعقيدة مباشرة، فالإيمان بالبعث ركن من أركان الإيمان، كما جاء في الحديث الصحيح[1]. وكان للمفسرين دور كبير في بيانها، وتمييز الغث من السمين من الآراء الفلسفية فيها، وسأقتصر هنا في عرض الآيات التي تكلم عندها المفسّرون كلاماً فلسفياً عقلياً فقط، دون التي دار حولها الجدل الكلامي المعروف، فهذه بُحِثَتْ كثيراً، وليست داخلة في عنوان هذا البحث.

وقبل عرض الأدلة العقلية على المعاد لدى المفسّرين أشير إلى معنى الموت عندهم، فقد رأى بعضهم أن الموت صفة وجودية مضادة للحياة، وحجتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ﴾[2]. فالعدم لا يكون مخلوقاً[3]. وذكر بعضهم أن الحياة ما يصح بوجوده الإحساس، والموت

---

(١) أخرج الأمام البخاري في صحيحه (عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: مَا الإِيمَانُ؟ قَالَ: الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَبِلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ...الحديث). كتاب الإيمان: باب سؤال جبريل النبي عن الإيمان والإسلام والإحسان.

(٢) سورة الملك: الآية: ٢. والآية: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾.

(٣) انظر: الرازي: مفاتح الغيب: ٣٠ / ٥٤، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٤/ ٣٩٧، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٩ / ٢، وإسماعيل حقي: روح البيان: ١٠ / ٧٤، والآلوسي: روح المعاني: ١٥ / ٥.

عدم ذلك فيه[١]. ورأى آخرون أن الموت ليس بعدم محض ولا فناء صِرْف، وإنما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن، وتبدل حال، وانتقال من دار إلى دار[٢]. والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

وقد ذكر الآلوسي أن الناس اختلفوا في الروح هل تموت أم لا؟ فذهبت طائفة إلى أنها تموت؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[٣]. وقد دلَّ الكتاب على أنه لا يبقى إلا الله تعالى وحده، وهو يستدعي هلاك الأرواح كغيرها من المخلوقات، قال الله ـ عز وجل ـ : ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]. وذهبت طائفة أخرى إلى أنها لا تموت؛ للأحاديث الدالة على نعيمها وعذابها بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله تعالى إلى الجسد، فإن قيل بموتها لزم انقطاع النعيم والعذاب. قال: والصواب أن موت الروح هو مفارقتها الجسد، فإن أريد بموتها هذا القدر فهي ذائقة الموت، وإن أريد أنها تعدم وتضمحل، فهي لا تموت، بل تبقى مفارقة ما شاء الله تعالى، ثم تعود إلى الجسد، وتبقى معه في نعيم أو عذاب أبد الآبدين.

وذكر استدلال ابن سينا على ذلك، وخلاصته أن النفس والبدن

---

(١) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٤ / ٥٦٢، والنسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ٤ / ٢٦٣.

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧ / ٣٧٧، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ٥٠٥، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٦ / ٦٦، والشوكاني: فتح القدير: ٥ / ٢٥٨، وعبد الكريم الخطيب: التفسير القرآني للقرآن: ٦ / ٩٤٥، و١٥ / ١٠٤٦.

(٣) سورة آل عمران: الآية: ١٨٥. والأنبياء: الآية: ٣٥.

جوهران، وليس بينهما علاقة واجبة الثبوت أصلاً، فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر[١].

وعن كيفية حصول الموت ذكر الرازي[٢] والآلوسي[٣] عن الفلاسفة أنهم رأوا أن الحياة لا تحصل إلا بالرطوبة والحرارة الغريزيتين، ثم إن الحرارة تؤثر في تحليل الرطوبة، فإذا قلت الرطوبة ضعفت الحرارة، ولا تزال هذه الحال مستمرة إلى أن تفنى الرطوبة الأصلية فتنطفيء الحرارة الغريزية ويحصل الموت[٤].

ومن هنا قالوا: إن الأرواح المجردة لا تموت ولا يتصور موتها؛ إذ لا حرارة هناك ولا رطوبة، وقالوا: إن قوله ـ عز وجل ـ : ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾ يدل على أن النفوس لا تموت بموت البدن؛ لأنه جعل النفس ذائقة الموت، والذائق لا بد وأن يكون باقياً حال حصول الذوق، فالنفس ذائقة موت البدن. واكتفى الرازي ـ هنا ـ بالرد على دعوى الفلاسفة بالقول: إن الروايات بخلاف ذلك.

ويلاحظ هنا أن الرازي قد لجأ إلى الدليل الشرعي، وهذا على غير عادته في كثير من المواقف، حيث كان يرد الحجة بالحجة، وربما يكون السبب في ذلك هو ميل الرازي لرأي الفلاسفة، ولكنه ينبه على أنه من الممكن أن يُعْتَرض عليهم بهذه الأدلة، والدليل على هذا أنه وافق الفلاسفة في أن النفس لا تموت بموت البدن، فقد رأى أن ذوق الموت في الآية السابقة لا يمكن إجراؤه على ظاهره؛ لأن الموت ليس من جنس المطعوم

---

(١) انظر: الآلوسي: ٨ / ١٥١. وراجع: ابن سينا: النجاة: ٣٠٢.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٩ / ١٢٩..

(٣) انظر: روح المعاني: ٢ / ٣٥٧.

(٤) انظر: ابن طفيل: حي بن يقظان: ٤٩.

حتى يُذَاق، بل الذوق إدراك خاص، فيجوز جعله مجازاً عن أصل الإدراك، فالمراد من الموت هنا مقدماته من الآلام العظيمة؛ لأن الموت قبل دخوله في الوجود يمتنع إدراكه، وحال وجوده يصير الشخص ميتاً، والميت لا يدرك شيئاً[(١)].

وقد ذكر عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]. بعض الأدلة العقلية على أن النفس لا تموت بموت البدن، منها:

أولاً: أن وقت النوم يضعف البدن ولا يضعف النفس؛ بل تقوى فتشاهد الأحوال وتطلع على المغيبات، فإذا كان الأمر كذلك، فهذا يقوي الظن أن موت البدن لا يستعقب موت النفس.

ثانياً: أن كثرة الأفكار سبب لجفاف الدماغ، وجفافه يؤدي إلى الموت، وهذه الأفكار هي كمال النفس، فما هو سبب في كمال النفس فهو سبب لنقصان البدن، وهذا يقوي الظن أن النفس لا تموت بموت البدن.

ثالثاً: أن أحوال النفس على ضد أحوال البدن، وكل ذلك يغلب على الظن أن النفس مستقلة بذاتها، وإذا كان كذلك وجب أن لا تموت بموت البدن[(٢)].

ورد أبو حيان الأندلسي على الرازي، فقال: «وهذه مكابرة في الدلالة، فإن ظاهر الآية يدل على أن النفس تموت»[(٣)].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٦٩، وانظر: الآلوسي: ٩ / ٤٥.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٩/ ٩٤، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٣/ ٤٠٨، وراجع: الدكتور محمد حسيني أبو سعدة: النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي (دراسة تحليلية نقدية مقارنة): ٣٠٥.

(٣) البحر المحيط: ٣ / ١٣٩.

وكذلك استدل الرازي على بقاء الأرواح بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿۞ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١]. فمعنى التوفي الاستيفاء والقبض وهو الأخذ، والإعدام المحض ليس بأخذ. ثم إن الأرواح الطاهرة تبقى عند الملائكة كأنها بين أهلها، والأرواح الخبيثة تكون عندهم كالأسير، والحكماء يقولون: إن الأرواح الطاهرة تتعلق بجسم سماوي خير من بدنها وتكمل به، والأرواح الفاجرة لا كمال لها بعد التعلق الثاني. وعقب الرازي على رأيهم بأنهم إذا أرادوا ما ذكرنا فقد وافقونا، وإلا فيغير النظر في ذلك بحسب إرادتهم، فقد يكون قولهم حقاً وقد يكون غير حق[١]. ولم يتردد الآلوسي في اعتبار قولهم هذا هابطاً إلى الثرى[٢].

وعرف الطباطبائي الموت بأنه فقد الحياة وآثارها من الشعور والإرادة عما من شأنه أن يتصف به الإنسان باعتبار بدنه، فهو الذي يتصف بفقدان الحياة بعد وجدانه، وأما الروح فلم يَرِد في كلامه تعالى ما ينطق باتصافه بالموت، فالموت إنما يلحق الأجساد بانقطاع تعلق الأرواح بها، وأما الأرواح فإنها لا تموت ولا تفنى، بل تبقى بعد فناء البدن في نعيم مقيم، أو في شقاء لازم وعذاب أليم. والمراد بالنفس في قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ شخص الإنسان المركب من روح وبدن، وهذا المعنى أحد استعمالاتها، وأما الاستعمال الثاني لمعناها وهو الروح فغير مراد هنا؛ إذ لم يعهد نسبة الموت إلى الروح في كلامه تعالى حتى تُحمل عليه، ومن القرينة على اختصاص الآية بالإنسان قوله تعالى قبله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤]. وقوله بعده: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥]. فليس معنى النفس هنا الروح كما

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥ / ١٧٨.

(٢) انظر: روح المعاني: ٢ / ٣٣٤.

ادعى جمع من المفسرين[١]. ولا أرى سبباً لهذا التأويل ومخالفة جمهور المفسرين، إذ لا توجد علاقة بين تذوق النفس للموت وبين عدمها وموتها، حيث إن خروجها من البدن أو انقطاع صلتها به بحد ذاته مؤلم أي إيلام!

وبعد ذلك تحدث المفسرون عن المعاد، والبحث في هذه المسألة كما ذكر بعض المفسرين إما أن يقع في إمكانها أو في وقوعها، أما الإمكان فيجوز إثباته بالعقل والنقل، وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل، وقد ذكر القرآن الكريم هذين الأمرين بكل وضوح[٢]. قال الله ـ عز وجل ـ حكاية عن أصحاب الشمال: ﴿وَكَانُوا يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٤٧﴾ أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ﴾ [الواقعة: ٤٧ ـ ٤٨]. فأجابهم الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ﴿٤٩﴾ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾ [الواقعة: ٤٩ ـ ٥٠]. ثم احتج الله تعالى على إمكانه بأمور:

الأول: قوله ـ عز وجل ـ: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨ ـ ٥٩]. فوجه الاستدلال بذلك أن المني إنما يحصل من فضلة الهضم الرابع، وهو كالطل المنبث في آفاق أطراف الأعضاء، فأجزاء ذلك المني كانت متفرقة في أطراف العالم، ثم جمعها الله ـ عز وجل ـ في بدن ذلك الحيوان متفرقة في أطراف بدنه، ثم جمعها في أوعية المني، ثم أخرجها ماءً دافقاً إلى قرار الرحم، فإذا كانت هذه الأجزاء متفرقة فجمعها وكوَّن منها ذلك الشخص، فإذا افترقت بالموت فكيف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى؟.

الثاني: قوله ـ عز وجل ـ: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٤ / ٢٨٦.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٣٤، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ١٩٨.

ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾ إِنَّا لَمُغْرَمُونَ ﴿٦٦﴾ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ﴾ [الواقعة: ٦٣ ـ ٦٧]. ووجه الاستدلال بهذه الآيات أن الْحَبَّ وأقسامه إذا وقع في الأرض الندية واستولى عليه الماء والتراب، فالنظر العقلي يقتضي أن يتعفن ويفسد، ولكنه يبقى محفوظاً، فتنفلق الحبة إلى نصفين: أحدهما صاعد والآخر هابط، علماً أن العناصر المكونة لها واحدة، أفلا يدل هذا على قدرة كاملة وحكمة شاملة! فكيف يعجز هذا القادر عن جمع الأجزاء وتركيب الأعضاء؟

الثالث: قوله ـ عز وجل ـ: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾ [الواقعة: ٦٨ ـ ٧٠]. فالماء جسم ثقيل وإصعاده على خلاف الطبع، ثم إن تلك الذرات المائية قد اجتمعت بعد تفرقها، ثم تعود مرة ثانية للنزول وهكذا دورة الماء، فالذي قدر على ذلك قادر على جمع الأجزاء الترابية بعد تفرقها.

الرابع: قوله ـ عز وجل ـ: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾ نَحْنُ جَعَلْنَٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٧١ ـ ٧٣]. فالنار جسم نوراني لطيف يابس، والشجرة جسم ظلماني كثيف رطب، وقد جمع الله ـ عز وجل ـ بين هذه الأشياء المتنافرة، وهو كذلك قادر على تركيب الحيوانات وتأليفها[1].

الخامس: قوله ـ عز وجل ـ: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ﴾ [يونس: ٤]. فلما كان تعلق النفس بالبدن في المرة الأولى جائزاً كان تعلقها بالبدن في المرة الثانية

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٣٤.

كذلك، ثم إن إله العالم قادر مختار عالم بالجزئيات والكليات، فلا يعجزه جمع أجزاء بدن وإن اختلطت بأجزاء التراب عن أجزاء بدن آخر.

السادس: قوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ۝٨٠ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٧٨ ـ ٨١]. فمن كان قادراً على الإيجاد أولاً، فمن باب أولى أن يكون قادراً على الإعادة ثانية، ومن كان قادراً على خلق السماوات والأرض فهو قادر على إحياء الموتى وحشرهم يوم القيامة، وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهرة[١].

وجدير بالذكر هنا أن أشير إلى تفسير الكندي لهذه الآيات، حيث قال: «فأي دليل في العقول النيرة الصافية أبْيَن وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن، فممكن إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميماً أن تكون أيضاً، فإنَّ جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس ومن إبداعه، فأما عند باريهم فواحد، لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشىء ما أدثرت»[٢].

وبعد هذه الأدلة النقلية والعقلية على إثبات المعاد، ذكر بعض المفسرين شبهات المنكرين للمعاد ثم ردوا عليها، فمن هذه الشبهات:

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ٢٨، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦/ ١٩، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٣/ ٢٠٤.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة): ٣٧٤، والأيس معناه الشيء الموجود، والمعنى أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده بعد أن لم يكن. انظر: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: تعليقه على ما ذكره الكندي، هامش/ ٣. ص٣٧٤.

الشبهة الأولى: قالوا: إن كانت الدار الآخرة شراً من هذه الدار فالتبديل سفه، وإن كانت مثلها فعبث، وإن كانت خيراً منها فإما أن يقال: إنه قادر على خلق ذلك الأجود أولاً ثم تركه وفعل الأرذل فذلك سفه، أو يقال إنه ما كان قادراً ثم حدثت له القدرة، فذلك انتقال من العجز إلى القدرة، ومن الجهل إلى الحكمة فهو محال على القديم.

ويرد على ذلك بأن كلا الدارين خير في وقتها، فالأولى لتحصيل الكمالات النفسانية، والأخرى للراحة والجزاء.

الشبهة الثانية: قالوا: حركات الأفلاك مستديرة، والمستدير لا ضد له، وما لا ضد له لا يقبل الفساد.

ويرد على ذلك أن الأفلاك مخلوقة، وإذا كانت كذلك ثبت كونها قابلة للعدم والتمزق، وهي أجسام، وكل جسم مركب، وكل مركب ينحل لا محالة، ولئن سلمنا أنها أزلية فحركتها غير أزلية؛ لأن الحركة عبارة عن الانتقال من حال إلى حال، وهذه الماهية تقتضي المسبوقية بالحالة المنتقل عنها، والأزلية تنافي المسبوقية بالغير، فكان الجمع بين الأزل والحركة محالاً.

الشبهة الثالثة: قالوا: إن الإنسان عبارة عن هذا البدن، وليس عبارة عن هذه الأجزاء كيف كانت، وهذه الأجزاء كانت موجودة قبل حدوث هذا الإنسان، ومعلوم أن مجموعها من التراب والماء والهواء والنار، فخلق الإنسان منها لا بد أن يكون على تأليف مخصوص، فإذا مات الإنسان وتفرقت أجزاؤه فقد عدمت تلك الصورة والأعراض، وعود المعدوم محال.

ويُرَدُّ على ذلك أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الجسد المشاهد، بل

هو عبارة عن النفس سواء كانت جوهراً مجرداً مفارقاً، أو جسماً مخصوصاً لطيفاً باقياً في جميع أحوال البدن، مصوناً عن التحلل والتبدل[١].

فإن قيل: الأبدان مركبة من أجزاء متضادة الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية إلى الانفكاك والانحلال، فكيف يعقل خلودها في الجنان؟ أجاب البيضاوي على هذا التساؤل فقال: «إنه تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة بأن يجعل أجزاءها مثلاً متقاومة في الكيفية متساوية في القوة، لا يقوى شيء منها على إحالة الآخر، متعانقة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض، كما يشاهد في بعض المعادن، هذا وإن قياس ذلك العالم وأحواله على ما نجده ونشاهده من نقص العقل وضعف البصيرة»[٢].

إذن: فمدار القول في إثبات المعاد قائم على أصول ثلاثة: **أولها**: أنه تعالى قادر على كل الممكنات، **وثانيها**: أنه تعالى عالم بالجزئيات والكليات، **وثالثها**: أن كل ما كان ممكن الحصول في بعض الأوقات كان ممكن الحصول في سائر الأوقات[٣].

وقد انتقد محمد رشيد رضا الفلاسفة الذين قالوا بالمعاد الروحاني، ورأى أن فلسفتهم فيما وراء الطبيعة جهل بحقيقة الإنسان، وضلال في تأويل الأديان، فالإنسان روح وجسد، وكماله بحصول لذاته الروحية والجسدية جميعاً[٤].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ٢٩، و٣٠ / ٢١٨، و ٣١ / ٣٧، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ١٩.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٢٣.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ١١٤، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١/ ١٣٥.

(٤) انظر: تفسير المنار: ٨ / ٤٧٣، ٤٧٦.

ووقف عبد الكريم الخطيب في هذه المسألة موقفاً وسطاً على حدّ قوله، حيث قال: «إننا نرجح الرأي القائل بأن البعث يكون بالأرواح لا بالأجسام، ولنا في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾ [القارعة: ٤]. وقوله سبحانه: ﴿خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ﴾ [القمر: ٧]. لنا في هذا شاهد نلمح منه صورة الحياة التي يكون عليها الناس يوم القيامة، وهي أنها حياة أشبه بحياة الطير، حيث ينطلق الناس في العوالم العليا إلى حيث الكواكب والنجوم، والأرواح الإنسانية التي نلمحها في الآيتين الكريمتين، ليست أرواحاً مجردة، بل هي أرواح تلبس أجساداً شفافة، هي قوالب روحانية على هيئات بشرية يعيش فيها الناس، وهي ما يُسَمَّى بالنفس التي هي وسط بين الروح والجسد»[(١)]. وفي موضع آخر أفرد مسألة خاصة جعل عنوانها «الجنة ونعيمها بين الروحي والجسدي»، فأقر بالنعيم الجسدي، إلا أن وراء ذلك نعيماً روحياً لا حدود له[(٢)]. وهذا موقف تلفيقي جمع فيه بين الحق والباطل.

ويتبين من عرض الآيات السابقة أن المعاد للروح وللبدن، وهذا أمر متفق عليه لدى جمهور المفسرين، بيد أنهم اختلفوا في إعادة البدن هل يكون بعينه أم مثله؟

*** كيفية إعادة البدن: هل بعينه أم بمثله؟**

ثم تحدث المفسرون عن إعادة البدن هل يكون بعينه أم بمثله؟ فذكر الرازي أن هناك مَنْ يرى أن الله ـ عز وجل ـ يفرق أجزاء الأجسام ولا يعدمها، ثم يعيد تركيبها، فتكون بذلك الإعادة، واحتجوا بقوله ـ عز وجل ـ:

---

(١) التفسير القرآني للقرآن: ١٤ / ٥٥٨.

(٢) المصدر السابق: ١٥ / ١٣٧٣.

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧]. فدل هذا على أن السموات حال كونها مطوية تكون موجودة، وبقوله ـ عز وجل ـ : ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨]. وهذا يدل على أن أجزاء الأرض باقية، لكنها جُعِلَت غير الأرض. وهناك مَنْ يرى أن الله ـ عز وجل ـ يعدمها بالكلية، ثم يوجدها بعينها مرة أخرى، واحتجوا بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]. فشبَّه الله تعالى الإعادة بالابتداء، ولما كان الابتداء ليس عبارة عن تركيب الأجزاء المتفرقة، بل عن الوجود بعد العدم، وجب أن يكون الحال في الإعادة كذلك[١].

وقد اكتفى الرازي بذكر هذين الرأيين دون ترجيح، وكذلك اتبعه البيضاوي[٢]، وأبو السعود[٣]، فذكرا هذين الرأيين، وعقبا على ذلك بأن المقصود هو بيان صحة الإعادة بالقياس على الابتداء، لشمول الإمكان الذاتي المصحح للمقدورية، وتناول القدرة القديمة لهما على السواء.

وردَّ إسماعيل حقي على الفلاسفة الذين أنكروا حشر الأجسام وإعادة الأرواح إليها، بناء على امتناع إعادة المعدوم، ورأى أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان، وهي الباقية من أول عمره إلى آخره، ويعيد روحه إليه، سواء سُمي ذلك إعادة المعدوم بعينه أم لا[٤]. وعند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ٢٢٩.

(٢) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ٥٢٦.

(٣) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العزيز: ٦ / ٨٨.

(٤) انظر: روح البيان: ٦ / ٨.

وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١]. قال: «فالجسم المعاد هو المبتدأ بعينه أي: بجميع عوارضه المشخصة سواء قلنا إن المبتدأ قد فنى بجميع أعضائه، وصار نفياً محضاً وعدماً صرفاً، ثم إنه تعالى أعاده بإعادة أجزائه الأصلية وصفاته الحالة فيها، أو قلنا إن المبتدأ قد فنى بتفرق أجزائه الأصلية وبطلان منافعها، ثم إنه تعالى ألَّف بين الأجزاء المتفرقة، وضم بعضها إلى بعض على النمط السابق، وخلق فيها الحياة»[١].

وقد توسع الشيرازي في عرض هذه المسألة، فذكر أن جماً غفيراً من علماء الإسلام يرون أن الْمُعاد في الْمَعاد هو الروح بعينها ـ وهي باقية غير فانية ـ مع بدن مثل هذا البدن لا نفسه، ومن النصوص التي استدلوا بها على ذلك قوله ـ عز وجل ـ : ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١]. وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٥٦]. وبقوله ﷺ: (**ضرس الكافر مثل جبل أحد**)[٢]. ثم قال: إني لا أرتضيه، بل الْمُعاد عندنا هو هذا الشخص بعينه، وهذا الوجه بعينه، وهذه اليد بعينها... إلخ[٣].

ولكنه في موضع آخر رأى أن هذه المسألة تستدعي تشييد أصول وتمهيد فصول، فمن هذه الأصول أن المعتبر في تشخص الإنسان هو وجود نفسه التي هي صورة ذاته، وهي الباقية عند تبدل أعضائه من الطفولية إلى

---

(١) روح البيان: ٧ / ٤٣٨.

(٢) أخرجه الإمام مسلم عن أبي هريرة قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (ضِرْسُ الْكَافِرِ أَوْ نَابُ الْكَافِرِ مِثْلُ أُحُدٍ وَغِلَظُ جِلْدِهِ مَسِيرَةُ ثَلَاثٍ) كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها: باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٨٢، ٣٩٦.

الشباب والشيب، فما دامت النفس الشخصية باقية يكون الإنسان الشخصي باقياً وإن تبدلت أعضاؤه. وكذا تشخص بدنه من هو مادة، وكذا تشخصات أعضائه، فاليد والرجل وسائر الأعضاء ما دامت تقومها النفس بقواها وتدبرها وتحركها ويصل إليها مدد الفيض منها وبها، فهي متعينة بها وإن تبدلت خصوصيات مقادير كل منها، وآحاد كيفياتها وأوضاعها، بعدما انحفظت نسبتها الطبيعية إلى النفس الواحدة المعينة المستمرة من أول العمر إلى آخره. فالبدن له اعتباران: **الأول**: كونه بدناً لهذه النفس، **والثاني**: كونه حقيقة في حد ذاته، وجوهره من جملة أجسام العالم، فهو بالاعتبار الأول باقٍ ببقاء النفس، وهو بالاعتبار الثاني زائل متبدل. فلو قيل: هل بدن زيد في وقت الشباب هو بعينه في وقت الطفولة؟ فالجواب بالسلب والإيجاب صادق بوجه دون وجه، فمن حيث إنه بدن زيد شخصي ذو نفس شخصية صح أنه هو بعينه، ومن حيث إنه جسم له طبيعة جسمية ـ مع قطع النظر عن ارتباطه بأمر آخر ـ فهو غيره، بل في كل لحظة هو غير الذي كان. وبناءً على هذا فإذا فُرِض تبدل هذا البدن بالبدن الآخر مع بقاء النفس فيهما صح القول بأن أحدهما بعينه هو الآخر[1]. فعود الشكل والهيئة والمقدار، عيناً أو مثلاً غير لازم؛ بل اللازم شكل ما، وهيئة ما، ومقدار ما، مع انحفاظ التشخص، كيف وقد ورد في الحديث سالف الذكر (**ضرس الكافر مثل جبل أحد**)[2]. وقريب من هذا المعنى ذهب الشيخ محمد رشيد رضا[3].

وبهذا العرض لرأي الشيرازي يتبين أنه عاد ووافق الجم الغفير من علماء الإسلام كما قال بعد انتقاده لهم؛ بل تجاوزهم ليوافق فلاسفة الإسلام

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٣٩٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٨ / ٨٦.

(٣) انظر: تفسير المنار: ٨ / ٤٧٣، ٤٧٦.

إذ قال: «وليس بواجب في كل فرد من الإنسان أن يحشر مع بدن من الأبدان؛ بل الكاملون في العلوم إنما يحشرون إلى الله، مفارقين عن الأجسام بالكلية منخرطين في سلك الملائكة المقربين، الذين طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس، وهم من خشية ربهم مشفقون»[١]. فيُفهم من هذا النص أن هناك نفوساً تحشر دون تعلق ببدن، أي أن معادها روحاني كما قال الفلاسفة.

وللآلوسي في هذه المسألة ثلاثة آراء: **الأول**: أن الحشر يكون بجمع الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، وهي إما أجزاء عنصرية أكثرها ترجع إلى التراب وتختلط به كما تختلط سائر الأجزاء بعناصرها، أو أجزاء ترابية فقط[٢]. **والثاني**: لم يرَ بأساً بعد القول بالمعاد الجسماني في اعتقاد أي الأمرين: يعني: إعادة الأجسام بعينها بعد إعدامها، أو خلق مثلها وفناء الأولى[٣]. **والثالث**: فرّق بين الحياة في البرزخ والحياة بعد البعث، فرأى أنه لا مانع من تعلق الروح ببدن برزخي مغاير للبدن في الحياة الدنيا، وليس ذلك من التناسخ الذي ذهب إليه أهل الضلال؛ لأنها ستعود إلى بدنها الدنيوي بعد البعث، بل لو قلنا بعدم عودها إليه والتزمنا العود إلى جسم مشابه لِمَا كان عليه في الدنيا، فإنه لا يلزم من ذلك التناسخ أيضاً؛ لأنهم قالوه على وجه نفوا به الحشر والمعاد، وأثبتوا فيه سرمدية عالم الكون والفساد[٤].

ورأى الطباطبائي أن البدن المخلوق ثانياً هو مثل للبدن الأول، ولكن

---

(١) تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٨٦.

(٢) انظر: روح المعاني: ١٢ / ٥٩.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٣ / ٥٧.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١ / ٤١٩.

شخصية الشخص الإنساني بنفسه لا ببدنه، فإذا خلق البدن ثانياً وتعلقت به النفس كان شخص الإنسان الدنيوي بعينه، وهذا كما أن شخصية الإنسان ووحدته محفوظة في الدنيا مدى عمره، مع تغير البدن وتبدله بتغير أجزائه وتبدلها حالاً بعد حال، والبدن في الحال الثاني غيره في الحال الأول، لكن الإنسان باق في الحالين على وحدته الشخصية، لبقاء نفسه بشخصها[١].

وعلى أية حال فإن هناك معاداً للروح والبدن، ويبدو من ظاهر النصوص الشرعية أن عالم الآخرة ليس كعالم الأولى من جميع الوجوه حتى الطعام والشراب كما قال الله ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٥]. وفي ختام هذا المبحث أشير إلى رد بعض المفسّرين على مَنْ رأى أن العذاب في الآخرة ليس دائماً، بل هو منقطع وله نهاية:

* **مسألة انقطاع عذاب الكافرين:**

ناقش المفسّرون هذه المسألة عند قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٦ ـ ١٠٨]. فذكر بعضهم أن هناك مَنْ قال: عذاب الكفار منقطع وله نهاية، واحتجوا بالقرآن والمعقول، ووجه الاستدلال بالآيات السابقة أن مدة العقاب مساوية لمدة بقاء السماوات والأرض، ومدة بقاء السماوات والأرض متناهية، فلزم أن

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٤ / ٨٦.

يكون العذاب متناهياً، فقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ استثناء من مدة عقابهم، وذلك يدل على زوال ذلك العذاب في وقت هذا الاستثناء. وأما حجتهم العقلية فمن وجهين: **الأول**: أن معصية الكافر متناهية، والعقاب على تلك المعصية لا نهاية له، فذلك ظلم. **الثاني**: أن ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فوجب أن لا يدوم[1].

وردُّ الرازي على هذه الدعوى ردّاً فلسفياً منطقياً، فرأى أن المعهود من الآية أنه متى كانت السماوات والأرض دائمتين كان كونهم في النار باقياً، فهذا يقتضي أنه كلما حصل الشرط حصل المشروط، ولا يقتضي أنه إذا عدم الشرط يعدم المشروط، ألا ترى أنا نقول: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، فإن قلنا: لكنه إنسان فإنه ينتج أنه حيوان، أما إذا قلنا: لكنه ليس بإنسان لم ينتج أنه ليس بحيوان؛ لأنه ثبت في علم المنطق أن استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئاً، فكذا ههنا إذا قلنا: متى دامت السماوات دام عقابهم، فإذا قلنا: لكن السماوات دائمة لزم أن يكون عقابهم حاصلاً، أما إذا قلنا: لكنه ما بقيت السماوات لم يلزم عدم دوام عقابهم. فإن قالوا: فإذا كان العقاب حاصلاً سواء بقيت السماوات أولم تبق، لم يبق لهذا التشبيه فائدة، قلنا: بل فيه أعظم الفوائد، وهو أنه يدل على نفاذ ذلك العذاب دهراً داهراً وزماناً لا يحيط العقل بطوله وامتداده، فأما أنه يحصل له آخر أم لا، فذلك يستفاد من دلائل أخر، وهذا الجواب الذي قررته جواب حق، ولكنه إنما يفهمه إنسان أَلِفَ شيئاً من المعقولات[2].

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٨ / ٦٤، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ١٩٧، وإسماعيل حقي: روح البيان: ٤ / ١٨٨، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٢٤٣.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٨ / ٦٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦/ ١٩٨.

وقال حقي: «ولك أن تقول: إنهم ليسوا بمخلدين في العذاب الجسماني، بل لهم من العقوبات والآلام الروحانية ما لا يعلمه إلا الله تعالى، وهذه العقوبات وإن كانت تعتريهم وهم في النار لكنهم ينسون بها عذاب النار ولا يحسون بها، ألا ترى أن من دهمه الغم المفرط وأدهشه خطب جليل، فإنه لا يحس بقرص النملة والبرغوث ونحوهما»[١].

ورأى الشيرازي أن العقوبة التي تلحق الكفار ليست من جهة منتقم خارجي، يفعل الإيلام والتعذيب على سبيل القصد وتحصيل الغرض، حتى يرد السؤال عن فائدة العذاب أو عدم فائدته، بل العقوبة إنما تلحقهم من باب اللوازم والتبعات والنتائج والثمرات[٢]. وذكر أن الحكماء والعرفاء قد تحيَّروا في دوام العذاب وأبديته على الكفار، وذكر أن ابن عربي صرَّح بالقول بانتهاء مدة العقاب وانقطاع العذاب، فقال في الفص اليونسي: «وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم ولكن في النار، إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها، وهذا نعيمهم، فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله ـ عليه السلام ـ حين أُلقي في النار، فإنه ـ عليه السلام ـ تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر من أنها صورة تؤلم مَنْ جاورها من الحيوان، وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه، فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونية في حقه، وهي نار في عيون الناس»[٣].

ومَنْ يتتبع نصوص الشيرازي في هذه المسألة يجد أنه يميل إلى مذهب ابن عربي، فمن هذه النصوص قوله: «وأنواع العذاب غير مخلد على أهله

(١) روح البيان: ٤ / ١٨٩.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٢٣١

(٣) ابن عربي: فصوص الحكم: ١٦٩، وانظر: الفتوحات المكية: ٣ / ٢٧.

من حيث إنه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين، وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين، كما جاء في الحديث الصحيح؛ لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم لانطفاء النار وانقطاع العذاب، وبمقتضى (سبقت رحمتي غضبي) فظاهر الآية التي جاء في حقهم بالتعذيب كلها حق، وكلام الشيخ ـ رضي الله عنه ـ ـ يعني ابن عربي ـ لا ينافي ذلك؛ لأن كون الشيء من وجه عذاباً لا ينافي كونه من وجه آخر عذباً»[(١)].

ومع أنه ذهب هذا المذهب في انقطاع العذاب عن الكفار إلا أنه لم يوافق بعض الفلاسفة القائلين: إن الأرواح التي تدنست بقبائح أعمال الأشباح تكون بعد المفارقة في العذاب أياماً معدودات على قدر انقطاع التعلقات عنها وزوال الكدورات، ثم تتخلص من العذاب وترجع إلى حسن المآب[(٢)].

وقد توسع محمد رشيد رضا في عرض هذه المسألة، فنقل ما ذكره ابن القيم في كتابه «**حادي الأرواح**»[(٣)]. وقد توقف ابن القيم في هذه المسألة، حيث قال: «فان قيل: فإلي أين انتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن التي هي أكبر من الدنيا بأضعاف مضاعفة؟ قيل: إلى قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[(٤)]. وخلاصة ما رآه محمد رشيد رضا أن الفروق في الآيات التي تتحدث عن خلود المؤمنين في الجنة بالتأبيد دون خلود الكافرين في النار، لا تأتي جزافاً، بل يتعين أن يكون لها حكمة في

---

(١) تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٣٠٥.

(٢) المصدر السابق: ٥ / ٢٩١.

(٣) انظر: تفسير المنار: ٨ / ٦٩ ـ ٩٨. وراجع: ابن القيم: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح: ٢٤٨. دار الكتب العلمية ببيروت: د/ط: د/ت.

(٤) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح: ٢٧٣. والآية ١٠٧ من سورة هود.

التشريع، ونكتة بلاغية في التعبير، فمن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ۝ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [التغابن: ٩ ـ ١٠]. ولكن يقف في طريق هذا الفهم ذكر التأبيد في آيات أخرى، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ۝ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ [النساء: ١٦٨ ـ ١٦٩]. ولكن يقال: إن الخلود والتأبيد في كلام العرب غيرُ معناهما الشرعي الذي يعني عدم النهاية في الوجود[1]. وكأن الشيخ يميل إلى القول بانقطاع العذاب، وهذا ما يبدو من كلام ابن القيم وإن صرَّح بالتوقف.

وقد أفرد الطباطبائي بحثاً فلسفياً حول هذه المسألة، فذكر أن مسألة انقطاع العذاب والخلود مما اختلف فيه أنظار الباحثين من حيث النظر العقلي، ومن جهة الظواهر اللفظية. أما من جهة الظواهر اللفظية، فالكتاب نص في الخلود، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ [البقرة: ١٦٧]. وقد وردت أخبار في الانقطاع ونفي الخلود، ولكنها مطروحة بمخالفة الكتاب.

وأما من جهة العقل فإن الاستدلال على خصوصيات ما جاء به الشرع في المعاد بالمقدمات الكلية العقلية غير مقدور لنا؛ لأن العقل لا ينال الجزئيات، والسبيل فيه تصديق ما جاء به النبي ﷺ من طريق الوحي[2]. وقد استُشْكِل على دوام العذاب بإشكالات واضحة السقوط بينة الفساد، منها:

---

(١) انظر: تفسير المنار: ١١ / ٢١٥.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٤١١.

أولاً: أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ ذو رحمة واسعة غير متناهية، فكيف يسع رحمته أن يخلق من مصيره إلى عذاب خالد لا يقوم له شيء؟ ويُرَد على هذا بأن الرحمة فيه ـ سبحانه وتعالى ـ ليس بمعنى رقة القلب والإشفاق والتأثر الباطني، فهذه المعاني تستلزم المادة ـ تعالى الله عن ذلك ـ بل معناها العطية والإفاضة لما يناسب الاستعداد التام الحاصل في القابل، فإن المستعد بالاستعداد التام الشديد يحب ما يستعد له ويطلبه ويسأله بلسان استعداده، فيفاض عليه ما يطلبه ويسأله. فإعطاء صورة الشقاء اللازم الذي أثره العذاب الدائم للإنسان المستعد له باستعداده الشديد لا ينافي الرحمة، بل هو منها، على أن الإشكال لو تم لجرى في العذاب المنقطع أيضاً حتى أنواع العذاب الدنيوي، وهو ظاهر.

ثانياً: أن العبد لم يذنب إلا ذنباً منقطع الآخر، فكيف يجازى بعذاب دائم؟ ويُرَد على هذا بأن العذاب في الحقيقة ترتب أثر غير مرضي على موضوعه الثابت حقيقة، وهو صورة الشقاء، فهذا الأثر معلول الصورة الحاصلة بعد تحقق علل معدة، وهي المخالفات المحدودة، وليس معلولاً لتلك العلل المعدة المحدودة حتى يلزم تأثير المتناهي أثراً غير متناه، وهو محال، ونظيره أن عللاً معدة ومقربات معدودة محدودة أوجبت أن تتصور المادة بالصورة الإنسانية، فيصير إنساناً يصدر عنه آثار الإنسانية المعلولة للصورة المذكورة، ولا معنى لأن يسأل ويقال: إن الآثار الإنسانية الصادرة عن الإنسان بعد الموت صدوراً دائماً سرمدياً لحصول معدات محدودة مقطوعة الأمر للمادة، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سبباً لصدور الآثار المذكورة، وبقائها مع الإنسان دائماً، لأن علتها الفاعلة ـ وهي الصورة الإنسانية ـ موجودة معها دائماً على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضاً.

ثالثاً: أن العذاب للمتخلف عن أوامر الله ونواهيه انتقام، ولا يكون الانتقام إلا لجبر النقص الذي أورده العاصي الظالم على المنتقم المقتدر، ولا يجوز ذلك على الله تعالى، فهو الغني المطلق، فكيف يجوز منه العذاب وخاصة العذاب المخلد؟ ويُرَد على هذا بأن العذاب الدائم مستند إلى صورة الشقاء الذي في الإنسان كما عرفت، وإلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ بالمعنى الذي يقال: في كل موجود: أنه مستند إليه تعالى، لا بمعنى الانتقام وتشفي الصدر المستحيل عليه تعالى، نعم الانتقام بمعنى الجزاء الذي يجزي به المولى عبده في مقابل تعديه عن طور العبودية[1].

إذن: فرأي جمهور المفسرين في هذه المسألة أن العذاب في النار دائم لا ينقطع، والعرب إذا أرادت أن تصف الشيء بالدوام أبداً، قالت: هذا دائم دوام السموات والأرض، بمعنى أنه دائم أبداً، فخاطبهم الله تعالى بما يتعارفون به بينهم، فقال: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ والمعنى في ذلك خالدين فيها أبداً. وفي معنى الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ عدة أقوال:

الأول: أن الاستثناء في حق الموحدين الذين يخرجون بالشفاعة.

الثاني: أنه استثناء لا يفعله، تقول: والله لأضربنك إلا أن أرى غير ذلك وعزيمتك على ضربه. وفائدة هذا أنه لو شاء أن يرحمهم لرحمهم، ولكنه أعلمنا أنهم خالدون أبداً.

الثالث: أن المعنى خالدين فيها أبداً غير أن الله تعالى يأمر النار فتأكلهم وتفنيهم، ثم يجدد خلقهم، فيرجع الاستثناء إلى تلك الحال.

الرابع: أن إلا بمعنى سوى، تقول: لو كان معنا رجل إلا زيد، أي:

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٤١٣.

سوى زيد، فالمعنى خالدين فيها مقدار دوام السموات والأرض سوى ما شاء ربك من الخلود والزيادة، ومثله في الكلام أن تقول: لأسكننك في هذه الدار حولاً إلا ما شئت، تريدك سوى ما شئت أن أزيدك. **الخامس**: أنهم إذا حشروا وبعثوا فهم في شروط القيامة، فالاستثناء واقع في الخلود بمقدار موقفهم في الحساب، فالمعنى خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا مقدار موقفهم للمحاسبة.

السادس: أن الاستثناء وقع على أن لهم فيها زفيراً وشهيقاً إلا ما شاء ربك من أنواع العذاب التي لم تذكر[1].

وبهذا القدر من مباحث النفس الإنسانية ظهر لنا أثر الفلسفة في رؤية كثير من المفسرين حول حقيقة النفس ونشأتها وقواها ووحدتها، وأما ما يتعلق بالمعاد فإن المفسرين خالفوا جمهور الفلاسفة، حيث أثبتوا المعاد الروحاني والبدني معاً، وأما ما ذكره بعضهم من انقطاع عذاب الكافرين فهذا يرجع إلى فهم النصوص التي تحدثت عن الخلود في الجنة والنار، وعن الشفاعة التي ستكون سبباً في خروج الكثير من النار.

وتبين من خلال ما سبق أن الفلاسفة والمفسرين متفقون على أن البدن هو آلة للنفس، وذلك من أجل تحصيل المعرفة، واستكمال جوهرها، لتنال بذلك السعادة الكاملة. والسعادة الحقيقية لا تتحصل إلا بالحكمة النظرية والعملية على حدّ تعبير الفلاسفة، وهذا هو موضوع الفصل التالي، فسأتكلم عن المعرفة الإنسانية أولاً، ومن بعده أتكلم عن الأخلاق والفضائل الخلقية

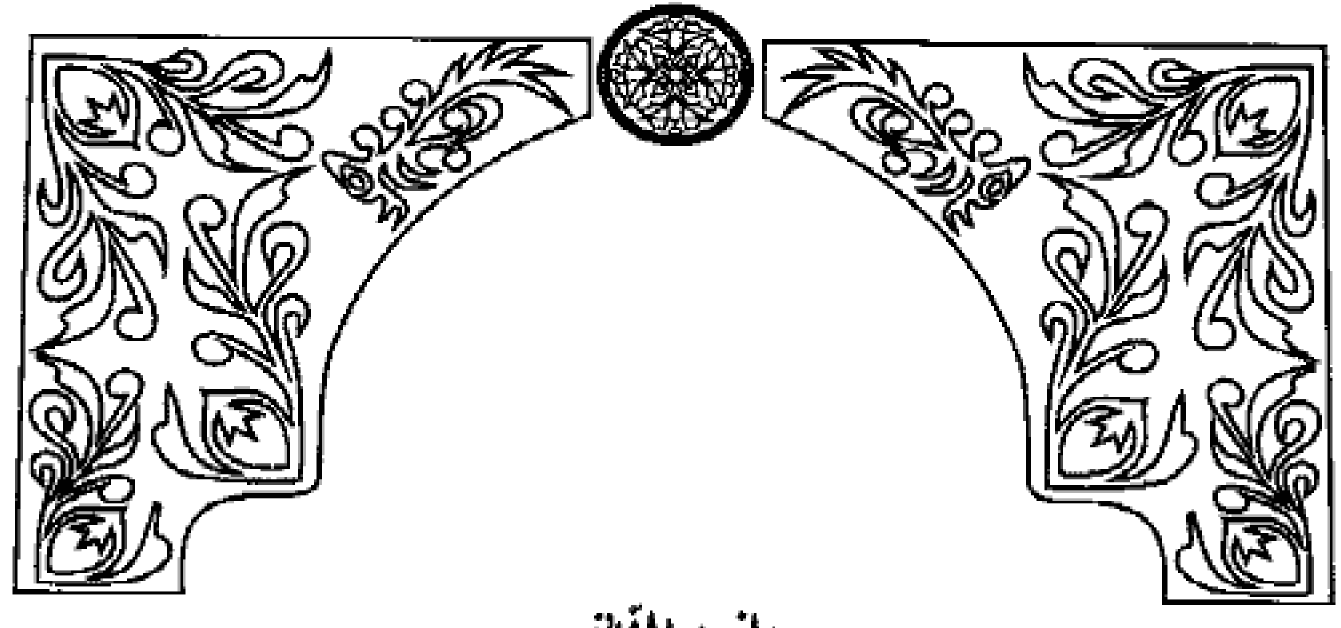
---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل القرآن: ١٢ / ١١٧، وابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير: ٤ / ١٥٩، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٢ / ٤٦٠، والشوكاني: فتح القدير: ٢ / ٥٢٥، والآلوسي: روح المعاني: ٦ / ٣٣٥، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١١ / ٢٣.

باعتبارها الوسيلة لنيل السعادة، وأخيراً أبيّن معنى السعادة الحقيقية التي يبحث عنها الإنسان، وكل هذا من خلال نظرة المفسرين الذين بحثوا هذه المسائل بحثاً عقلياً في بيان آي الكتاب الحكيم:




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الفصل الثاني

المعرفة والأخلاق



المبحث الأول

المعرفة الإنسانية

لقد انطلق الفلاسفة في تأسيس نظريتهم المعرفية من خلال دراستهم لأحوال النفس[1]. والمعرفة عند أهل النظر: إدراك الشيء على ما هو عليه[2]. وهذا هو معنى العلم الذي عرَّفه الكندي بقوله: «العلم وجدان الأشياء بحقائقها»[3]. وعرَّفه أبو الحسن العامري بأنه «الإحاطة بالشيء على ما هو عليه، من غير خطأ ولا زلل»[4]. وقد عرَّف أفلاطون العلم ـ من قبل ـ

---

(١) انظر: الدكتور محمد غلاّب: المعرفة عند مفكري المسلمين: ٢٢٠. راجعه عباس محمود العقاد والدكتور زكي نجيب محمود: الدار المصرية للتأليف والترجمة: د/ ط: د/ت.

(٢) انظر: الجرجاني: التعريفات: ٢٨٣.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية(في حدود الأشياء ورسومها): ١٦٩.

(٤) الإعلام بمناقب الإسلام: ٨٠. تحقيق الدكتور أحمد عبد الحميد غراب: مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام بالرياض: ط١ / ١٤٠٤هـ / ١٩٨٨م.

بأنه الظن الصادق المصحوب بالبرهان[١]. وبهذا تكون المعرفة مرادفة للعلم[٢]. قال أبو البركات البغدادي: «المعرفة تقال على استثبات المحصول المدرَك خصوصاً إذا تكرر إدراكه، فإن المدرِك إذا أدرك شيئاً فحفظ له محصولاً في نفسه، ثم أدركه ثانياً وأدرك مع إدراكه له أنه هو ذلك المدرَك الأول، قيل لذلك الإدراك الثاني بهذا الشرط معرفة فأما العلم فإنه معرفة وتصور أيضاً»[٣].

وقد انتقد الرازي تعريف الحكماء للعلم، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]. حيث أفرد مسألة خاصة في أقوال المتكلمين والفلاسفة في حدِّ العلم، ورد عليها بالنقض، والذي يهمنا هنا هو رأي الفلاسفة ورد الرازي عليه، فتعريف الفلاسفة للعلم كما ذكره الرازي: «هو صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم»[٤]. وردَّ على هذا التعريف فذكر بعض عيوبه:

---

(١) انظر: محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم: ١٢١. ترجمة الدكتورة أميرة حلمي مطر: دار غريب بالقاهرة: د/ط: ٢٠٠٠م.

(٢) انظر: الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة: ٦٦. تحقيق الدكتور مازن المبارك: دار الفكر ببيروت: ط١/ ١٤١١هـ. والآلوسي: روح المعاني: ٧/ ٤٣٧، وانظر: الدكتور راجح عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة: ٣٦. المعهد العالمي للفكر الإسلامي: ط١/ ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. قال: «العلم والمعرفة والإدراك عند فلاسفة الإسلام معناها واحد».

(٣) المعتبر في الحكمة: ٢/ ٣٩٥.

(٤) هذا التعريف قريب من تعريف إخوان الصفا للعلم، حيث عرَّفوه بأنه صورة المعلوم في نفس العالِم. انظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٣/ ٣٦١. وذكر الجرجاني تعريف الحكماء للعلم فقال: هو حصول صورة الشيء في العقل. انظر: التعريفات: ١٩٩.

فأولها: أن إطلاق لفظ الصورة على العلم من المجازات، وبناء على تعريفهم يقال: كما يحصل في المرآة صورة الوجه فكذلك تحصل صورة المعلوم في الذهن، وهو ضعيف؛ لأنا إذا عقلنا الجبل والبحر فإن حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر، وهذا محال، وإن لم يحصلا وكان الحاصل صورتيهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة، فالشيء الذي تلك الصورة صورته وجب أن لا يصير معلوماً.

وثانيها: أن قولهم: مطابقاً للمعلوم يقتضي الدور.

وثالثها: أن المعلومات عندهم قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون، وهي التي يسمونها الأمور الاعتبارية، فالصور الذهنية والمطابقة في هذا القسم غير معقولة.

ورابعها: أنا قد نعقل المعدوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم؛ لأن المطابقة تقتضي كون المتطابقين أمراً ثبوتياً، والمعدوم نفي محض يستحيل تحقيق المطابقة فيه.

ثم قال: «والحق أن ماهية العلم متصورة تصوراً بدهياً جلياً، فلا حاجة في معرفته إلى معرِّف، والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه، وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا في لجة البحر فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلاً كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلاً، وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعاً»[1].

ثم أفرد مسألة أخرى في بحث بعض الألفاظ المرادفة للعلم، فذكر حدودها ورسومها[2]. وهذه الطريقة في ذكر حدود الأشياء ورسومها هي

---

(١) مفاتيح الغيب: ٢ / ٢٢١. وانظر: صدر الدين القونوي: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن: ١٥١.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ٢٢٢.

الطريقة المتبعة لدى بعض الفلاسفة، فقد ألَّفوا رسائل خاصة بهذا الشأن، كرسالتي الكندي وابن سينا في حدود الأشياء ورسومها.

ورأى الشيرازي أن العلم يُطْلَق على معانٍ: **أولها** أنه حالة بها تتميز الأشياء عند العقل، **وثانيها** أنه نسبة بين العالِم والمعلوم، **وثالثها** أنه الصورة الموجودة للشيء المجرد عن المادة تجريداً تاماً أو ناقصاً، والتجريد التام ما يكون مجرداً عن المادة ولواحقها وإضافاتها جميعاً، فيكون معقولاً كلياً أو شخصياً، والتجريد الناقص ما يكون مجرداً عن المادة فقط دون لواحقها فيكون محسوساً، أو مجرداً عنها وعن بعض لواحقها دون بعض آخر فيكون متخيلاً، أو مجرداً عنها وعن لواحقها جميعاً دون إضافاتها فيكون موهوماً[1].

إذن: فليس هناك تعريف واضح ومحدد للعلم، فهو من الأمور البدهية التي لا تحتاج إلى تعريف، فهو مُعرَّف بنفسه كما قال الرازي.

وقد ردَّ الطباطبائي على السوفسطائيين الذين أنكروا البدهيات والحسيات[2]، فذكر أن هذه الجماعة التي نشأت في عصر اليونانيين، كانوا ينفون وجود العلم بحقائق الأشياء، ويبدون في كل شيء الشك، حتى في أنفسهم وفي شكهم، وتبعهم آخرون يسمون بالشكاكين، وهم قريبو المسلك منهم، وربما لفَّقوا لذلك وجوهاً من الاستدلال، منها أن أقوى العلوم والإدراكات وهي الحاصلة لنا من طرق الحواس مملوءة بالخطأ والغلط، فكيف يمكن الاعتماد على شيء من العلوم والتصديقات المتعلقة بالخارج منا؟ والجواب على ذلك أن هذا الاستدلال يبطل نفسه، فلو لم يجز الاعتماد

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ١٣٠.

(٢) انظر: أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد: ٦٠.

على شيء من التصديقات لم يجز الاعتماد على المقدمات المأخوذة في نفس الاستدلال، ثم إن الاعتراف بوجود الخطأ وكثرته اعتراف بوجود الصواب، وهؤلاء محجوجون بما تعترف به نفوسهم اعترافاً اضطرارياً في أفعال الحياة الاختيارية، فإنهم يتحركون إلى الغذاء والماء عند إحساس ألم الجوع والعطش، وكذا إلى كل مطلوب عند طلبه لا عند تصوره الخالي، ويهربون عن كل محذور مهروب عنه عند العلم بوجوده لا عند مجرد تصوره، وبالجملة كل حاجة نفسانية ألهمتها إليهم إحساساتهم أوجدوا حركة خارجية لدفعها، ولكنهم عند تصور تلك الحاجة من غير حاجة الطبيعة إليها لا يتحركون نحو رفعها، وبين التصورين فرق لا محالة، وهو أن أحد العلمين يوجده الإنسان باختياره ومن عند نفسه، والآخر إنما يوجد في الإنسان بإيجاد أمر خارج عنه مؤثر فيه، وهو الذي يكشف عنه العلم، فإذن العلم موجود وذلك ما أردناه[١].

وإذا كان السوسفطائيون قد نفوا وجود العلم بالحقائق، وشكوا بصحة معرفة الحواس، فإنا نجد بالمقابل بعض الغربيين وخاصة ما يُعْرَف بعلماء الطبيعة لم يعتمدوا في العلم والمعرفة على غير الحس والتجربة، وقد احتجوا على ذلك بأن العقليات المحضة يكثر وقوع الخطأ والغلط فيها مع عدم وجود ما يميز به الصواب من الخطأ، وهو الحس والتجربة المماسان للجزئيات، فإننا إذا أدركنا شيئاً بواحد من الحواس أتبعنا ذلك بالتجربة بتكرار الأمثال، ولا نزال نكرر حتى نستثبت الخاصة المطلوبة في الخارج، ثم لا يقع فيه شك بعد ذلك، وهذه الحجة باطلة من وجوه:

أولاً: أن جميع المقدمات المأخوذة فيها عقلية غير حسية، فهي حجة

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٥٢.

على بطلان الاعتماد على المقدمات العقلية بمقدمات عقلية، فيلزم من صحة الحجة فسادها.

ثانياً: لو كان مجرد وقوع الخطأ في باب موجباً لسده وسقوط الاعتماد عليه، لكان سد باب الحس أوجب وألزم.

ثالثاً: أن التمييز بين الخطأ والصواب مما لا بد منه في جميع المدركات، غير أن التجربة ـ وهو تكرر الحس ـ ليست آلة لذلك التمييز، بل القضية التجريبية تصير إحدى المقدمات في قياس يحتج به على المطلوب.

رابعاً: هب أن جميع العلوم الحسية مؤيدة بالتجربة في باب العمل، لكن من الواضح أن نفس التجربة ليس ثبوتها بتجربة أخرى، وهكذا إلى غير نهاية، بل العلم بصحته من طريق غير طريق الحس، فالاعتماد على الحس والتجربة اعتماد على العلم العقلي اضطراراً.

خامساً: أن الحس لا ينال غير الجزئي المتغير، والعلوم لا تستنتج ولا تستعمل غير القضايا الكلية، وهي غير محسوسة ولا مجربة، فلو اقتصرنا في الاعتماد والتعويل على ما يستفاد من الحس والتجربة فحسب من غير ركون على العقليات لم يتم لنا إدراك كلي ولا فكر نظري ولا بحث علمي، فكما يمكن التعويل على الحس في مورد يخص به، فكذلك يمكن التعويل على العقل فيما يخص به[1].

ومن حججهم أيضاً أن البحث العلمي يثبت في عالم الطبيعة نظام التحول والتكامل، فما من شيء إلا وهو في الآن الثاني من وجوده غيره وهو في الآن الأول من وجوده، ولا شك أن الفكر والإدراك من خواص الدماغ، فهي خاصة مادية لمركب مادي، فهي لا محالة واقعة تحت قانون التحول

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٥٠.

والتكامل، فهذه الإدراكات ومنها الإدراك المسمى بالعلم واقعة في التغير والتحول، فلا معنى لوجود علم ثابت باق وإنما هو نسبي.

ورد الطباطبائي على ذلك بأن الحجة مبنية على كون العلم مادياً غير مجرد في وجوده، والحق أن العلم ليس بمادي ألبتة؛ وذلك لعدم انطباق صفات المادة وخواصها عليه، فإن الماديات مشتركة في قبول الانقسام، ولا يقبل العلم - بما أنه علم - الانقسامَ، والماديات مكانية زمانية، والعلم - بما أنه علم - لا يقبل مكاناً ولا زماناً، ولو كان العلم مما يتغير بحسب ذاته كالماديات،لم يمكن تعقل شيء واحد ولا حادثة واحدة في وقتين مختلفين معاً، ولا تذكر شيء أو حادثة سابقة في زمان لاحق، فإن الشيء المتغير وهو في الآن الثاني غيره في الآن الأول، فهذه الوجوه دالة على أن العلم ليس بمادي ألبتة[1].

وبعد هذه المقدمة التي عرفنا من خلالها معنى المعرفة أو العلم، وردّ بعض المفسِّرين على تعريف الفلاسفة للعلم، وردّ بعضهم على منكري الحقائق الثابتة وهم السوفسطائيون، بعد هذا نتعرف على طريق المعرفة ومصدرها:

*** طريق المعرفة ومصدرها:**

ذكر أبو الحسن العامري أن الناس يفترقون في أبواب المعارف إلى أربع فرق: **الأولى** ترى أن الحواس وحدها هي مصدر المعرفة، **والثانية** ترى أن العقل وحده هو مصدر المعرفة، **والثالثة** نفت الحقائق سواء كانت حسية أو عقلية، **والرابعة** أثبتت الحقائق عن طريق الحس والعقل جميعاً، ورأى العامري أن الفرقة الرابعة هي الموافقة للحق، فالمعرفة هي المعرفة الحسية

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٥٢.

والعقلية جميعاً[(١)]. ويبدو أن أكثر الفلاسفة رأوا أن المعرفة قائمة على الحس والعقل كليهما، فقد رأى أفلاطون أن المعرفة تنبعث من الحواس[(٢)]، فعن طريقها تتذكر النفس ما هي عليه في عالم المثل[(٣)]، فنظريته في المعرفة قائمة على أصلين: **الأول**: أن لكل موجود جوهري فرداً تاماً مجرداً في عالم المثل. **والثاني**: وجود النفس الإنسانية مستقلة عن البدن قبل تكونه، فهذه النفس كانت قبل تعلقها بالبدن متصلة بتلك المثل، وعندما تعلقت بالبدن نسيت كل ما كانت تعلمه من الحقائق، ولكن عندما يبدأ الإنسان بإدراك الأمور الجزئية يبدأ بتذكر ما كانت تعلمه وتسترجع إدراكاتها بصورة مفاهيم كلية، فليس المفهوم الكلي المتجلي في الذهن إلا انعكاس المثل في ذهن الإنسان[(٤)].

ويرى بعض الباحثين أن ما يعنيه أفلاطون من التذكر إنما هو المعارف التي تُدْرَك بالتفكير والعقل أي: المعاني الكلية، وليست المعارف التي تحصل بالإدراكات الحسية[(٥)]. ولعل هذا ما أراده الفارابي في التوفيق بين رأيي أفلاطون وأرسطو في المعرفة، حيث رأى أن التذكر يرجع إلى الكليات أو ما سماه الفارابي بالتجارب، وأما الجزئيات فهذه تدرك بالحواس،

---

(١) انظر: الأمد على الأبد: ٥٩، وانظر: الدكتورة منى أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية(دراسة مقارنة في فكر العامري): ٦٩.

(٢) انظر: محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم: ٨٧ وما بعدها.

(٣) انظر: محاورات أفلاطون(محاورة فيدون): ١٨٨ ـ ١٩٥. وانظر: عبد الرحمن بدوي: أفلاطون: ٢٠٢، ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية: ٦٩ وما بعدها.

(٤) انظر: الشيخ حسن محمد مكي العاملي: المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات(نظرية المعرفة): ٨١.

(٥) انظر: أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية: ١٦٩.

وأفلاطون لم ينكر ذلك[١]. لكن المعرفة الحسية عند أفلاطون تمثل أدنى درجات المعرفة؛ لأن العالَم المشهود كله ليس إلا ظلالاً وأشباحاً لعالَم المثل الذي تمثل المعرفة به أعلى درجات المعرفة.

وأما أرسطو وجمهور فلاسفة الإسلام فيرون أن المعرفة تحصل للإنسان عن طريق الحواس والقوة الناطقة[٢]. ورأى بعضهم أن هذه القوة لها أربع مراتب في التعقل:

المرتبة الأولى: أن تكون النفس خالية عن جميع المعارف البدهية والكسبية، وتسمى عقلاً هيولانياً.

المرتبة الثانية: أن تحصل لها العلوم البدهية، والعلوم المستفادة من الحواس والتجارب، وتسمى عقلاً بالملكة.

المرتبة الثالثة: أن تكتسب هذه العلوم الفكرية إلا أنها لا تكون حاضرة بالفعل، ولكن تكون بحيث متى شاء الإنسان أن يستحضرها قدر على ذلك، وتسمى عقلاً بالفعل.

المرتبة الرابعة: أن تكون تلك العلوم والمعارف حاضرة بالفعل، والإنسان ينظر إليها بعين عقله، وتسمى عقلاً مستفاداً.

ولا تتم المعرفة إلا بمساعدة العقل الفعَّال، فهو الذي يصيِّر العقل بالقوة (الهيولاني) عقلاً بالفعل، فمنزلته من الإنسان منزلة الشمس التي تعطي البصر الضوء، فيصير البصر بالضوء الذي استفاد من الشمس مبصراً بالفعل،

---

(١) انظر: الثمرة المرضية(كتاب الجمع بين رأي الحكيمين): ٢٠.

(٢) انظر: أرسطو: كتاب النفس: ١٠٨ وما بعدها، والكندي: رسائل الكندي الفلسفية(في الفلسفة الأولى): ١٠٦، والفارابي: رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ١١ وما بعدها، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة(في القوى الإنسانية وإدراكاتها): ٦١ وما بعدها.

بعد أن كان مبصراً بالقوة، وبذلك الضوء أيضاً تصير الألوان بالفعل[1].

ونلاحظ هنا أن الفلاسفة مزجوا بين الحس والعقل، فالحواس هي الطريق للمعرفة، ولكن هذه المعرفة لا تتم على صورتها الصحيحة إلا بمساعدة العقل الفعَّال، وقد اختلفوا في ماهية هذا العقل، أعني: العقل الفعَّال، فبينما يراه الفارابي وابن سينا أنه عقل مفارق خارج النفس، لم يوافقهما ابن رشد على ذلك، حيث رأى أن النفس من جهة فعلها للمعقولات تسمى عقلاً فعَّالاً، ومن جهة قبولها إياها تسمى عقلاً منفعلاً، فالعقل في نفسه شيء واحد[2]. وهذا رأي أرسطو في العقل الفعَّال كما ذكر ابن رشد، مع أن النص الأرسطي يحتمل هذا وذاك، يقول أرسطو: «إننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولى؛ لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة؛ لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء بوجه ما، والضوء الذي يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، وهذا العقل هو **المفارق اللامنفعل غير الممتزج** إلى أن قال: وبدون العقل الفعَّال لا نعقل»[3]. فهذا النص يتفق إلى حدٍّ كبير مع نظرية الاتصال بالعقل الفعَّال كما

---

(١) انظر: الفارابي: الثمرة المرضية(مقالة في معاني العقل): ٣٩، وآراء أهل المدينة الفاضلة: ٤٤، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة(رسالة الحدود): ٧٩، (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): ١٢٦. والرازي: شرح عيون الحكمة: ٢ / ٢٨١.

(٢) انظر: تلخيص كتاب النفس: ١٢٥. تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني: مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة: ط١: ١٩٥٠م. وانظر: الدكتور محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني: ٧، ١٧. مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة: د/ط: د/ت.

(٣) كتاب النفس: ١١٢. وراجع تفاصيل رأي أرسطو في هذه المسألة: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية: ١٦٥، والدكتور محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام: ١٨٤ وما بعدها.

أوضحها الفارابي وابن سينا. وقد رأى أحد الباحثين أن رأي أرسطو هنا فيه غموض[1]، ورأى باحث آخر أن ابن رشد لم يسلم من التأثر بهذه النظرية[2].

وقد انتقد أبو البركات البغدادي فكرة العقل الفعَّال، ورأى أن التعليم لا يقتصر على العقل الفعَّال وغيره مما لا يرى، بل قد يكون المعلم من البشر، وهو الأكثر[3].

فخلاصة الأمر: أنَّ لتحصيل المعرفة عند جمهور الفلاسفة طريقين، هما الحواس والعقل، وقد أشار بعض الفلاسفة إلى طريق ثالث من طرق المعرفة، وهو طريق العرفان[4]، قال الفارابي: «الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، وما يستغرق الحسّ الظاهر حسها الباطن، ويتعدى تأثيرها عن بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، ويقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس»[5].

*** رأي المفسّرين في طريق المعرفة ومصدرها:**

ذهب جمهور المفسرين إلى أن النفس في أول الخلقة خالية عن معرفة الأشياء، وهي مستعدة لاكتساب المعرفة، وذلك باستعانة الحواس، واستدلوا

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية: ١٦٥.

(٢) انظر: الدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية(منهج وتطبيقه): ٢ / ١٨٠.

(٣) انظر: المعتبر في الحكمة: ٢ / ٤١٢.

(٤) انظر: الدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية(منهج وتطبيقه): ١ / ٣٥ وما بعدها، فقد تحدث عن التصوف عند فلاسفة الإسلام. وانظر: الدكتور راجح عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة: ٦٧٥.

(٥) رسائل الفارابي (كتاب الفصوص): ١٣، وانظر: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة(في القوى الإنسانية وإدراكاتها): ٦٤، وكتابه الهداية: ٢٩٣، والسهروردي: هياكل النور: ٤٣.

على ذلك بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]. فالمعنى أن النفس الإنسانية لما كانت في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم، فالله ـ عز وجل ـ أعطى الإنسان هذه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم[(١)]. قال إسماعيل حقي: «والمعنى جعل لكم هذه الأشياء آلات تحصلون بها العلم والمعرفة، بأن تحسوا بمشاعركم جزئيات الأشياء، وتدركون بأفئدتكم وتتنبهوا لما بينها من المشاركات والمباينات بتكرر الإحساس، فيحصل لكم علوم بديهية تتمكنون بالنظر فيها من تحصيل العلوم الكسبية»[(٢)]. وقال ابن عاشور: «فالعلوم الكسبية لا يمكن اكتسابها إلا بواسطة العلوم البديهية، وحصول هذه العلوم البديهية إنما يحصل عند حدوث تصور موضوعاتها وتصور محمولاتها، وحدوث هذه التصورات إنما هو بسبب إعانة الحواس على جزئياتها، فكانت الحواس الخمس هي السبب الأصلي لحدوث هذه العلوم، وكان السمع والبصر أول الحواس تحصيلاً للتصورات وأهمها»[(٣)]. إذن: فالحواس والعقل هما طريقا المعرفة، كما أشارت الآية الكريمة.

وذكر بعض المفسرين أن النفس في تعقلها تتدرج في مراتب أربع:

أولها: كونها مستعدة لقبول المعارف وهذا الاستعداد قد يكون كاملاً قوياً شريفاً، وقد يكون قليلاً ضعيفاً بليداً.

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن: ١٤ / ١٥٢، والنسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ٢ / ٢٦٥، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣/ ٢٦٠، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٢ / ٥٨٠، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٥/ ١٣١.

(٢) روح البيان: ٥/ ٦٢.

(٣) التحرير والتنوير: ١٤ / ٢٣٣.

وثانيها: أن يحصل لها العلوم الكلية الأولية وهي المسماة بالعقل.

وثالثها: أن يحاول الإنسان تركيب البدهيات ليتوصل بتركيبها إلى المجهولات الكسبية.

ورابعها: أن تكون تلك المعارف القدسية حاضرة بالفعل، ويكون جوهر ذلك الروح مستكملاً بظهورها فيه[(١)].

واستدلوا على هذه المراتب بقوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٢]. قال الرازي: «إذا عرفت هذا فنقول: **المرتبة الأولى**: وهي حصول الاستعداد فقط، هي المسماة بالموت. **والمرتبة الثانية**: وهي أن تحصل العلوم البديهية الكلية فيه، فهي المشار إليها بقوله: ﴿فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾. والمرتبة الثالثة: وهي تركيب البديهيات حتى يتوصل بتركيباتها إلى تعرف المجهولات النظرية، فهي المراد من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا﴾. والمرتبة الرابعة: وهي قوله: ﴿يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ﴾ إشارة إلى كونه مستحضراً لتلك الجلايا القدسية ناظراً إليها، وعند هذا تتم درجات سعادات النفس الإنسانية»[(٢)].

ويلاحظ أن هذا التقسيم لمراتب التعقل موافق إلى حدٍّ كبير لتقسيم الفلاسفة، فأول مراتب المعرفة الاستعداد المحض، وهذه المرتبة تسمى عند الفلاسفة بالعقل الهيولاني، والمرتبة الثانية المسماة بالعقل بالملكة، وهي أن يحصل لها العلوم الكلية الأولية، والمرتبة الثالثة المسماة بالعقل بالفعل،

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٨٠، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٤ / ٥٦٨، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٢/ ١٠٥، و ٧/ ٣٠١.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٣/ ١٨١.

وهي التي قد حصلت لها المعقولات المكتسبة، ومتى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها قَدِرَ عليها، والمرتبة الرابعة المسماة بالعقل المستفاد، وهي التي قد حصلت المعارف القدسية حاضرة بالفعل. وهذا تكلُّف في التأويل كما هو واضح، وقد اعترض أبو حيان الأندلسي على ذلك فقال: وهو بعيد عن مناحي كلام العرب[١].

وذكر الرازي فيما يخص هذه المسألة نقلاً عن الغزالي وابن سينا بعض وجوه التفسير الفلسفي لقوله ـ عز وجل ـ: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥].

فنقل عن الإمام الغزالي[٢] أن القوى المدركة خمسة: **أولاً**: القوة الحساسة التي تتلقى ما توردە الحواس الخمس الظاهرة. **ثانياً**: القوة الخيالية التي تحفظ صور المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية عند الحاجة إليه. **ثالثاً**: القوة العقلية المدركة للحقائق الكلية. **رابعاً**: القوة الفكرية التي تأخذ المعارف العقلية فتؤلفها على وجه يحصل به العلم بالمجهولات. **خامساً**: القوة القدسية التي يختص بها الأنبياء والأولياء وتتجلي فيها لوائح الغيب وأسرار الملكوت.

فشبهت القوة الحساسة بالمشكاة من حيث إن محلها تجويف في مقدم الدماغ كالكومة تضع فيه الحواس الظاهرة ما تحس به وبذلك يضيء. وشبهت القوة العقلية بالمصباح لإضاءتها بالإدراكات والمعارف، وشبهت

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٤ / ٢١٦.

(٢) انظر: الغزالي: مشكاة الأنوار: ٢٨٥. (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي). دار الفكر ببيروت: ط١/ ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م

القوة الخيالية بالزجاجة من حيث إنها تقبل الصور المدركة من الجوانب كما تقبل الزجاجة الأنوار الحسية من الجوانب ومن حيث إنها تضبط الأنوار العقلية وتحفظها كما تحفظ الزجاجة الأنوار الحسية ومن حيث إنها تستنير بما يشتمل عليها من المعقولات، وشبهت القوة الفكرية بالشجرة المباركة من حيث إنها تؤدي إلى نتائج كثيرة هي بمنزلة ثمرات الشجرة، وشبهت القوة القدسية بالزيت الذي يكاد يضيء من غير أن تمسسه نار من حيث إنها لكمال صفائها وشدة استعدادها لا تحتاج إلى تعليم أو تفكر[1].

ثم ذكر أن ابن سينا حمل مفردات هذه الآية الكريمة على مراتب إدراكات النفس[2]، فرأى أن النفس الإنسانية قابلة للمعارف الكلية والإدراكات المجردة، ففي أول الأمر تكون النفس خالية عن جميع المعارف، وتسمى في هذه المرتبة بالعقل الهيولاني؛ لأنها كالهيولي في أنها في ذاتها خالية عن جميع الصور قابلة لها، وفي المرتبة الثانية يحصل لها علوم أولية وتستعد لاكتساب علوم نظرية، وذلك باستعمال آلاتها أي الحواس، وتسمى في هذه المرتبة عقلاً بالملكة؛ لحصول ملكة الانتقال إلى النظريات لها بسبب تلك الأوليات، وفي المرتبة الثالثة تصير النظريات مخزونة عندها وتحصل لها ملكة استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد، وتسمى في هذه المرتبة عقلاً بالفعل؛ لحصول تلك العلوم لها بالقوة القريبة من الفعل، وفي المرتبة الرابعة ترتب العلوم الأولية وتدرك العلوم النظرية مشاهدة إياها بالفعل، وتسمى في هذه المرتبة عقلاً مستفاداً؛ لاستفادتها من العقل الفعال.

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٣ / ٢٣٤.

(٢) انظر: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): ١٢٥، والإشارات والتنبيهات: ٢ / ٣٦٤.

فشبهت القوة في المرتبة الأولى بالمشكاة الخالية في بدء الأمر عن الأنوار الحسية المستعدة للاستنارة بها، وفي المرتبة الثانية بالزجاجة المتلألئة في نفسها القابلة للأنوار الفائضة عليها من النير الخارجي، وفي المرتبة الثالثة بالمصباح الذي اشتعلت فتيلته المشبعة من الزيت، وفي المرتبة الرابعة بالنور المتضاعف المشار إليه بقوله تعالى نور على نور[١].

وقد تابع الرازي في ذكر هذه الآراء كلٌّ من البيضاوي[٢]، والنيسابوري[٣]، والشيرازي[٤]، والآلوسي[٥]. ولم يعقبوا على ذلك بشيء، وكأنهم قبلوا هذا التفسير.

وذكر ابن عاشور أن النور عند حكماء الإشراق، وصوفية الحكماء له ثلاثة إطلاقات: البرهان العلمي، والكمال النفساني، وما به مشاهدة النورانيات من العوالم. قال: وأشار إلى هذه الإطلاقات السهروردي في أول كتابه «هياكل النور» بقوله: «يا قيوم أيّدنا بالنور، وثبتنا على النور، واحشرنا إلى النور»[٦]. وفي موضع آخر نقل عن السهروردي أن النفس إذا قويت بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية، بتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف[٧].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٣ / ٢٣٥.

(٢) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٤ / ٨٩.

(٣) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٨ / ٣٠٥.

(٤) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٣٦١، ٧ / ٣٠٢.

(٥) انظر: روح المعاني: ٩ / ٣٦٤.

(٦) انظر: التحرير والتنوير: ١٨ / ٢٣٢، وراجع السهروردي: هياكل النور: ٨.

(٧) انظر: المصدر السابق: ٢ / ١٥٩، وراجع السهروردي: هياكل النور: ٤٣.

وكذلك ذكر الشيرازي هذه المراتب العقلية للنفس عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجۡعِ ۝ وَٱلۡأَرۡضِ ذَاتِ ٱلصَّدۡعِ﴾ [الطارق: ١١ ـ ١٢]. فالآية الأولى إشارة إلى العقل الفعّال، والآية الثانية إشارة إلى مراتب إدراكات النفس الناطقة، فقال: وما أشبه حال هذه المراتب الحاصلة من أرض النفس الناطقة بتأثير سماء عالم العقل بحال المواليد الحاصلة من الأرض، فإن الجماد بإزاء العقل الهيولاني، والنبات بإزاء العقل بالملكة، والحيوان بإزاء العقل بالفعل، والإنسان الحسي بإزاء العقل المستفاد الذي هو الإنسان العقلي[١].

فهذا تأويل بعيد عن ظاهر الآيتين الكريمتين، ومصطلح العقل الفعّال الذي ذكره هو مصطلح فلسفي يقابله في عرف الشرع ـ كما يرى الشيرازي نفسه ـ روح القدس[٢]، فهذا العقل الفعّال أو الملك الكريم الروحاني هو الذي عنده صور الأشياء بالفعل، وهو فعّال المعقولات ومفيضها على قلب من يشاء بإذن الله تعالى[٣]. وقد دلت القواطع البرهانية على أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو فيّاض المعارف على النفوس باستخدام بعض ملائكته العلوية، ووضّح ذلك بقوله: إن السبب الذي يخرج العلوم من القوة إلى الفعل إما أن يكون كاملاً في ذاته عالماً بالفعل أو لا يكون كذلك، فإن كان الأول: فهو إما واجب أو ممكن، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فسببيته لتكميل هذا الإنسان إما بحسب حقيقة ذاته الممكنة أو من جهة إفاضة الواجب، والأول محال؛ لأن الممكن بحسب ذاته الإمكانية عدم محض، فتعين الثاني وهو المطلوب، وإن لم يكن كاملاً كذلك ينقل الكلام إلى سببه

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ٣٢١.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٧ / ٢٩٩، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٣٣٤.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٧ / ٣٠٢.

المخرج إياه من النقص إلى الكمال ومن القوة إلى الفعل، فإما أن تذهب السلسلة إلى غير النهاية، أو تدور، أو تنتهي إلى الواجب تعالى، والأولان باطلان فتعين الثالث وهو الحق، وبهذا ثبت أن الله تعالى هو الذي أفاض نور الإيمان على النفوس الساذجة الإنسانية[١]. ويقصد الشيرازي بالإيمان معنى العقل عند الفلاسفة، حيث قال: واسم العقل الذي استعملته الحكماء - ويعد من مراتب النفس في استكمالاتها من حد القوة الأولى إلى حد الكمال الأخير - هو العقل بالمعنى المرادف فيه لفظ «الإيمان» في عرف شريعتنا[٢]. وهذا مزج غريب للمصطلحات!

ومن الآيات التي استدل بها على وجود العقل الفعَّال أو روح القدس ورعايته للنفس الإنسانية بقوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ [الطارق: ٤]. فالله تعالى خلق للإنسان جنوداً وحفظة، غائبة عن عالم الحواس، تخدمه وتحفظه من الآفات، فبعض هذه الجنود مبادىء الإدراكات، وبعضها مبادىء التحريكات، وبعضها كتبة الأعمال، وقد مكن الله تعالى جميعها على التصرف في مواد الأجسام الحيوانية والنباتية وغيرها[٣]. ثم بيَّن كيفية حفظ العقل الفعَّال لإدراكات النفس فقال: «فالنفس إذا غابت عنها صورة عقلية كانت أدركتها ولها الرجوع إليها متى شاءت دون كسب، فلا بد لها من خزانة عقلية تحفظ لها المعقولات عند ذهولها، وليست الخزانة فيها أو في جسمها، أما الأول: فلعدم تجزيها بجزءين، بأحدهما تدرك وتتصرف، وبالآخر تحفظ وتخزن. وأما الثاني: فلما علمت من أن المعقولات لا تحل

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٥ / ٢٢٧، و ٧ / ١٤٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢ / ١٠٥.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٧/ ٢٩٩، ٣٠٤، وانظر: السهروردي: هياكل النور: ٢٧.

الجسم المنقسم بالمقادير الوضعية، فإذن: لها مكمل وهو ملك مقرب عقلي لم تكن فيه جهة القوة والاستعداد أصلاً، وإلا كانت نفساً محتاجة إلى مخرج آخر ومكمل لها، فيتسلسل أو يدور، وكلاهما محال، أو ينتهي إلى أمر عقلي بالفعل، وهو مطلوبنا»[١].

ثم تساءل الشيرازي عن الحاجة إلى إثبات هذا المبدأ العقلي بعد إثبات الحق الأول؟ فأجاب على ذلك فقال: «النفوس كثيرة لا بد لها من مبدأ ذي جهات كثيرة في الفاعلية، والجهات الكثيرة مرتبتها منحطة عن مرتبة الذات الأحدية الصرفة بمراحل كثيرة فلا بد من وسائط بيننا وبينه لغاية مجده وعلوه ونهاية عجزنا وقصورنا فلا نصل إلى جنابه إلا بعد طي مراتب حجابه، وفي الحديث: (إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى إليه نظره)[٢].

وبهذا نجد أن بعض المفسرين استعمل مصطلح الفيض وهو مصطلح فلسفي في مسألة الاتصال بين الإنسان والملائكة، ولكن مع الفارق بين

---

(١) تفسير القرآن الكريم: ٧ / ٣٠٣.

(٢) المصدر السابق: ٧ / ٣٠٣. والحديث بهذا اللفظ لم أجده، وإنما أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن أبي موسى ـ رضي الله عنه ـ بلفظ: (إن الله ـ عز وجل ـ دون سبعين ألف حجاب من نور وظلمة) ٦ / ١٤٨. راجع: المعجم الكبير: تحقيق حمد بن عبد الحميد: مكتبة العلوم والحكم بالموصل: ط٢ / ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م. وأخرج الإمام مسلم حديثاً قريباً منه لم يذكر فيه عدد الحجب، فقال: عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ / اللهِ/ ﷺ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ فَقَالَ: (إِنَّ / اللهَ/ ـ عز وجل ـ لا يَنَامُ وَلا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ حِجَابُهُ النُّورُ وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ النَّارُ لَوْ كَشَفَهُ لأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ). كتاب الإيمان: باب: إن الله لا ينام وفي قوله حجابه النور لو كشفه لأحرق سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه.

مقصد الطرفين، فالفلاسفة جعلت ذلك الفيَّاض هو العقل الفعَّال الذي له ارتباط بسلسلة الفيض، فهو العقل العاشر المدبر لعالم العناصر، أما المفسّرون ـ عدا الشيرازي ـ فلم يقولوا بتسلسل العقول وانتهائها إلى العقل الفعال، بل يرون أن الفيَّاض الحقيقي هو الله تعالى، قال البيضاوي: «إن هذه الإدراكات ليست لذاتها، وإلا لما فارقتها، فهي إذن من سبب يفيضها عليها، وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ ابتداء، أو بتوسط من الملائكة والأنبياء؛ ولذلك سموا أنواراً»[١].

وذكر الآلوسي أن للمبادئ العالية تأثيراً في النفوس الإنسانية بإفاضة العلوم والمعارف، قال: ويندرج في ذلك صنفان: **الأول**: ما يتعلق بالعلم الحقيقي بأن يلقى إلى النفس المستعدة لذلك كمال العلم من غير واسطة تعليم وتعلم، حتى تحيط بمعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية. **والثاني**: ما يتعلق بالتخيل القوي بأن يلقى إلى من يكون مستعداً له ما يقوى به على تخيلات الأمور الماضية، والاطلاع على المغيبات المستقبلة، والمنامات والإلهامات داخلة تحت هذا النوع[٢].

ونلاحظ أن هذا الكلام ذكره ابن سينا في رسالته الفعل والانفعال وأقسامهما[٣].

وفي هذا إشارة إلى طريق آخر من طرق المعرفة الإنسانية وهو طريق الوحي والإلهام، أو طريق الرياضات والمجاهدات، أما طريق الوحي والإلهام فسيُفْرَد له مبحث خاص إن شاء الله تعالى، وأما طريق الرياضات

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٤ / ٨٨.

(٢) انظر: روح المعاني: ٧ / ١٦.

(٣) انظر: رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما: ٣. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند: ط١/ ١٣٥٣هـ.

والمجاهدات أو ما يسمى بالمعرفة اللدنية، فإنها تتحصل بإضعاف الإنسان لقواه الحسية والخيالية حتى تصير القوة العقلية مشرقة فتستقبل الأنوار الإلهية. واستدل بعضهم على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]. أي: علم الباطن إلهاماً[١].

وقد ذكر الرازي عند تفسيره لهذه الآية أنها تفيد أن تلك العلوم حصلت عند العبد الصالح من عند الله تعالى من غير واسطة، والصوفية سموا العلوم الحاصلة بطريق المكاشفات العلوم اللدنية[٢]. وتحقيق الكلام في هذه المسألة أنا إذا أدركنا أمراً من الأمور وتصورنا حقيقة من الحقائق، فإما أن نحكم عليه بحكم وهو التصديق، أو لا نحكم وهو التصور، وكل واحد من هذين القسمين إما أن يكون نظرياً حاصلاً من غير كسب وطلب، مثل تصورنا الألم واللذة، والوجود والعدم، ومثل تصديقنا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وإما أن يكون كسبياً، وهذا الطريق على قسمين:

الأول: أن يتكلف الإنسان تركب تلك العلوم البديهية النظرية حتى يتوصل بتركبها إلى استعلام المجهولات، وهذا الطريق هو المسمى بالنظر والتفكر والتدبر والتأمل والتروي والاستدلال، وهذا النوع من تحصيل العلوم هو الطريق الذي لا يتم إلا بالجهد والطلب.

والثاني: أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة، فإذا ضعفت قويت القوة العقلية، وأشرقت الأنوار الإلهية في جوهر العقل، وحصلت المعارف، وكملت

---

(١) انظر: البغوي: معالم التنزيل: ٣ / ١٧٣.

(٢) انظر: إسماعيل حقي: روح البيان: ٥ / ٢٧٠.

العلوم من غير واسطة سعي وطلب في التفكر والتأمل، بل فاضت عليها من عالم الغيب تلك الأنوار على سبيل الكمال والتمام، وهذا هو المراد بالعلم اللدني[(١)].

وذكر أن هذين الطريقين ـ يعني الطريق العقلي والطريق الروحي ـ هما الطريقان اللذان يمكن الرجوع إليهما في تعريف المجهولات، فإذا اجتمعا واعتضد كل واحد منهما بالآخر بلغا الغاية في القوة والوثوق، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ [هود: ١٧]. إشارة إلى هذين الطريقين فالمراد بالبينة: الدلائل العقلية، والمراد بقوله: ﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ الوحي[(٢)].

وأشار الآلوسي إلى العلم اللدني، فرأى أنه يتوقف حصوله على القوة القدسية دون المقدمات الفكرية[(٣)].

وأكد ذلك لدى تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]. فذكر أن للقلب أنواراً بها يدرك حقائق الملك ودقائق الملكوت، وفي الحديث (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله)[(٤)].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ١٥٠.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ٢١٠، و ٢١ / ١٥١.

(٣) انظر: روح المعاني: ٨ / ٣١١.

(٤) انظر: روح المعاني: ٩ / ٢٠١، والحديث أخرجه الإمام الترمذي في سننه عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: (اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ / اللهِ/) ثُمَّ قَرَأَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ إِنَّمَا نَعْرِفُهُ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَقَدْ رُوِيَ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الآيَة إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ =

وبهذا نجد أن المعرفة تُكْتَسَب بطرق ثلاثة: الأول طريق الحواس، والثاني طريق العقل، والثالث طريق العرفان أو الكشف، وإذا كانت المعرفة كسبية فهل توجد معارف ضرورية بدهية، لا تنال بكسب؟ هذا ما نعرفه فيما يلي:

هل المعرفة ضرورية أو كسبية؟

إن النفس الإنسانية في بداية أمرها تكون خالية من العلوم والمعارف، ولكن لها استعداد لتلقي تلك العلوم والمعارف، وهذه هي مرتبة العقل الهيولاني كما قال الفلاسفة، وهذه المرتبة نفسها لا تخلو من العلوم البدهية التي لا تنال باكتساب، وإلى هذا المعنى أشار بعض الفلاسفة، فذكر الفارابي أن كل إنسان مفطور من أول وجوده على قوة بها يميز بيِّن الأفعال الجميلة والقبيحة، وهذه القوة ليس للإنسان اكتسابها[1]. ورأى ابن سينا أن القوة الهيولانية قد يحصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية، ويعني بالمعقولات الأولى: المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب[2].

إذن: فهناك نوع من العلوم لا تحتاج إلى نظر، فهي علوم بدهية ضرورية، هذه العلوم تبنى عليها العلوم النظرية المكتسبة، وقد قسَّم كثير من المفسِّرين العلوم إلى ثلاثة أقسام: علوم ضرورية، وعلوم نظرية، وعلوم

= لِلْمُتَوَسِّمِينَ قَالَ: لِلْمُتَفَرِّسِينَ. كتاب: تفسير القرآن عن رسول الله: باب: ومن سورة الحجر. وأخرجه الهيثمي عن أبي أمامة عن النبي ﷺ. قال: رواه الطبراني، وإسناده حسن. كتاب الزهد: باب ما جاء في الفراسة.

(١) انظر: رسائل الفارابي(كتاب التنبيه على السعادة): ٥، و(التعليقات): ٣.

(٢) انظر: النجاة: ٢٧٠.

سمعية، واستدلوا على ذلك بقوله ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾ [الحج: ٨]. فالمراد بالعلم: العلم الضروري، والمراد بالهدى: الاستدلال والنظر الصحيح الهادي إلى المعرفة، والمراد بالكتاب المنير: الوحي، فمعنى الآية أن هناك مَنْ يجادل في الله ـ سبحانه وتعالى ـ من غير تمسك بمقدمة ضرورية، ولا بحجة نظرية، ولا ببرهان سمعي[١]. قال النيسابوري: «ويفهم من قوله: ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ أن المعارف كلها ليست ضرورية»[٢]. أي: أن بعض المعارف ضرورية. ورأى الطباطبائي أن الترديد في الآية الكريمة بين العلم والهدى والكتاب يدل على أن المراد بالعلم علم خاص، وبالهدى هدى خاص، فقيل: إن المراد بالعلم: العلم الضروري، وبالهدى: الاستدلال والنظر الصحيح الهادي إلى المعرفة، وبالكتاب المنير: الوحي السماوي المظهر للحق، وفيه أن تقييد العلم بالضروري ـ وهو البديهي ـ لا دليل عليه. و يمكن أن يكون المراد بالعلم: ما تفيده الحجة العقلية، وبالهدى: ما تفيضه الهداية الإلهية لمن أخلص لله تعالى في عبادته، فاستنار قلبه بنور معرفته، وبالكتاب المنير: الوحي الإلهي من طريق النبوة، وتلك طرق ثلاث إلى مطلق العلم: **العقل والبصر والسمع**، وقد أشار تعالى إليها في قوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦] والله أعلم[٣].

---

(١) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٣ / ١٤٣، والرازي: مفاتيح الغيب: ٢٣/ ١٢، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ٥٣٧، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٦/ ٣٢٩، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٦/ ٩٦، والآلوسي: روح المعاني: ٩ / ١١٧.

(٢) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٨ / ١٠٠.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٤ / ٣٥٠.

فاعتراض الطباطبائي على المفسِّرين لم يكن إنكاراً للعلم الضروري، وإنما كان إنكاراً لتقييدهم العلم في الآية الكريمة بالعلم الضروري، فهو يرى أن العلم أشمل من ذلك، فيشمل كل ما تفيده الحجة العقلية. وأما العلم الضروري بالبدهيات الأولية فحاصل، كعلمنا بأن الواحد نصف الاثنين، والأربعة زوج، والإضافة قائمة بطرفين، فهذه علوم ضرورية بدهية(١).

وقد فصَّل الرازي في هذه المسألة عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]. فذكر أن اكتساب العلوم يكون بواسطة تركيبات البدهيات، ولكن هذه العلوم البدهية هل كانت حاصلة منذ خُلِقْنا أم لا؟ فالأول باطل؛ لأنا نعلم بالضرورة أنه حين كنا في رحم الأم ما كنا نعرف أن النفي والإثبات لا يجتمعان، ولا الكل أكبر من الجزء، وأما الثاني فإنه يقتضي أنها حصلت بعد أنها ما كانت حاصلة، فحينئذ لا يمكن حصولها إلا بكسب، وكل ما كان كسبياً فهو مسبوق بعلوم أخرى، وهكذا إلى غير نهاية، وهذا محال، إذن: فالعلوم البدهية ما كانت حاصلة في النفس ثم حدثت وحصلت من غير كسب. ثم شرح كيفية حدوث هذه البدهيات في النفس، فرأى أن الطفل بواسطة السمع والبصر يبصر مرة بعد مرة، ويسمع كذلك مرة بعد مرة، حتى ترتسم في خياله ماهية ذلك المُبْصَر والمسموع، وكذا سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سبباً لحضور ماهيات المحسوسات في النفس، ثم إن تلك الماهيات تصير على قسمين:

الأول: ما يكون نفس حضوره موجباً تاماً في جزم الذهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، وهذه هي العلوم البدهية.

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٨ / ٢٤٣.

والثاني: ما لا يكون كذلك، بل كانت متوقفة على علوم سابقة عليها، ولا محالة تنتهي إلى البدهيات قطعاً للدور والتسلسل، مثل أنه إذا حضر في الذهن أن الجسم ما هو، وأن المحدَث ما هو؟ فهذان التصوران في الذهن لا يكفيان في جزم الذهن بأن الجسم محدَث؛ بل لا بد من دليل منفصل وعلوم سابقة، وهذه هي العلوم النظرية الكسبية[1].

وقد ذكر الآلوسي أن رأي الرازي هذا مستمد من الحكماء، حيث رأى أكثرهم أن النفس في أول أمرها خلية عن العلوم، فإذا استعملت الحواس الظاهرة أدركت بالقوة الوهمية أموراً جزئية، فاستعدت لأن يفيض عليها المبدأ الفيَّاض العلوم الكلية، ثم أشار إلى مراتب التعقل الأربع التي أثبتها الحكماء[2].

ويفهم من كلام الرازي السابق أن المعارف كسبية لا ضرورية، وصرَّح بذلك عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨]. قال: «إن المعارف كسبية لا ضرورية، فلذلك ذم من لا يعلم ويظن»[3].

ولكنه في مواضع أخرى رأى أنها ضرورية، وعلل ذلك بأن التصور يمتنع أن يكون مكتسباً؛ لأن المكتسِب إن كان شاعراً به فهو متصور له، وتحصيل الحاصل محال، وإن لم يكن شاعراً به كان غافلاً عنه، والغافل عن الشيء يمتنع أن يكون طالباً له، إذن: فالتصور غير مكتسب ألبتة، ورأى أن التصورات مستلزمة للتصديقات، فمتى حصلت التصورات حصل التصديق لا

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٠ / ٩١. وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٧ / ٦٨.

(٢) انظر: روح المعاني: ٧ / ٤٣٨.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٣ / ١٤٩.

محالة، ومتى لم تحصل لم يحصل التصديق ألبتة، فحصول هذه التصديقات البدهية ليس بالكسب، ثم إن التصديقات البدهية إن كانت مستلزمة للتصديقات النظرية لم تكن التصديقات النظرية كسبية؛ لأن لازم الضروري ضروري، وإن لم تكن مستلزمة لها لم تكن تلك الأشياء التي فرضناها علوماً نظرية، بل هي اعتقادات تقليدية؛ لأنه لا معنى لاعتقاد المقلد إلا اعتقاد تحسيني يفعله ابتداء من غير أن يكون له موجب، فثبت بهذا أن العلوم بأسرها ضرورية[(١)].

وبهذا نجد أن للرازي رأيين مختلفين في اكتساب العلوم والمعارف، فمرة يرى أنها ضرورية؛ لأنها مبنية على بدهيات ضرورية، ومرة أخرى يرى أنها غير ضرورية، بل هي كسبية يكتسبها الإنسان شيئاً فشيئاً منذ طفولته، وقد أثبت أحد الباحثين من خلال بحثه في كتب الرازي العقلية أن له نظريتين مختلفتين فيما يتعلق بالتصورات والتصديقات، يرى في النظرية الأولى أن التصورات والتصديقات غير كسبية، وهذا يعني أن العلوم كلها ضرورية، إما ابتداء أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً، ويرى في النظرية الثانية أن المعارف ليست ضرورية[(٢)].

وأما النيسابوري فرأى أن النفس قبل اتصالها بالبدن تكون عالمة بعلوم جمة، وهي التي ينبغي أن تسمى بالبدهيات، ولا يظهر آثار هذه البدهيات عند انفصال الجنين من الأم لضعف البدن واشتغالها بتدبيره، ثم تظهر شيئاً فشيئاً بتوسط الحواس الظاهرة والباطنة، وفسَّر قوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ أنه لا يظهر أثر العلم عليكم[(٣)]. وهذا الرأي قريب من رأي الفلاسفة

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٤ / ١٧٩. و ٤ / ٧١.

(٢) انظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٤٩٤.

(٣) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٧ / ٦٩.

الذين رأوا أن النفس عالمة بذاتها، لا تغفل عن ذاتها في حال من الأحوال، ولو في حال النوم والسكر، وذلك أنها جوهر مجرد[١].

وبعد أن أشار الآلوسي إلى هذا الرأي رأى أن عدم خلو النفس عن العلم الحضوري مبني على مقدمات خفية، كتجرد النفس الذي أنكره الطبيعيون عن آخرهم، وأن كل مجرد عالِم، ولا يتم البرهان عليه، وأيضاً إذا قلنا: إن حقيقة الذات غير غائبة عنها، وقلنا: إن ذلك علم، يلزم أن يكون حقيقة النفس المجردة معلومة لكل أحد، ومن البين أنه ليس كذلك، فالإنسان قد يغفل عن ذاته، كما هو الشأن في وقت الإغماء[٢].

ورأى إسماعيل حقي أننا أدركنا أمراً من الأمور، فإما أن نحكم عليه بحكم وهو التصديق، أو لا نحكم وهو التصور، وكل واحد من هذين القسمين فإما أن يكون ضرورياً حاصلاً من غير كسب، وإما أن يكون كسبياً، أما العلوم الضرورية فهي تحصل في النفس من غير كسب، مثل تصورنا الألم واللذة، والوجود والعدم، وأن الواحد نصف الاثنين، وأما العلوم الكسبية فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء، بل لا بد من طريق يتوصل به إلى اكتساب تلك العلوم، فإن كان التوصل إلى استعلام المجهولات بتركيب العلوم البديهية فهو طريق النظر، وإن كان بتهيئة المحل وتصفيته عن الميل إلى ما سوى الله تعالى فهو طريق الكشف[٣].

وخلاصة القول أن هناك علوماً ضرورية فطرية، وعلوماً نظرية كسبية، وعلوماً سمعية، لا تعلم إلا عن طريق الوحي، وبعد هذا نتساءل عن محل المعرفة، هل محلها في القلب أم في الدماغ؟

---

(١) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(رسالة في إثبات المفارقات): ٧، وابن سينا: الإشارات والتنبيهات: ٢ / ٣٢٠.

(٢) انظر: روح المعاني: ٧ / ٤٣٧.

(٣) انظر: روح البيان: ٥/ ٢٧٠.

*** محل المعرفة :**

ذهب بعض الفلاسفة إلى أن القلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر، ويليه الدماغ الذي تكون رئاسته ثانيةً، فالقلب يُسَخِّر الدماغ، والدماغ يُسَخِّر سائر الأعضاء، وسبب هذه الرئاسة للقلب أنه ينبوع الحرارة الغريزية، فمنه تنبث في سائر الأعضاء[1].

وقد ناقش المفسِّرون محل المعرفة أيكون في القلب أم في الدماغ؟ فرأى أكثر المفسِّرين أن محل المعرفة هو القلب[2]. قال الرازي[3]: وقد دل على ذلك القرآن الكريم والحديث الشريف والمعقول:

فمن الآيات الكريمة قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]. فوجه الدلالة في هذه الآية أنه قصد إلى نفي العلم عنهم رأساً، فلو ثبت العلم في غير القلب كثباته في القلب لم يتم الغرض، وما قرن بذكره من ذكر السمع والبصر فذلك لأنهما آلتان للقلب في تأدية صور المحسوسات والمسموعات[4].

ومنها قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ

(١) انظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ٣٧، وانظر: ابن طفيل: حي بن يقظان: ٥١.

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢ / ٧٧، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٢ / ٥٨٠، والسيوطي: الدر المنثور: ٧ / ١٧٦،

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٣ / ٤٦.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٤ / ١٦٦، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١/ ٣٧٠.

ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]. قال الثعالبي: «وهذه الآية تقتضي أن العقل في القلب، وذلك هو الحق، ولا ينكر أن للدماغ اتصالاً بالقلب، يوجب فساد العقل متى اختل الدماغ»[١]. وقال الشوكاني: «أسند التعقل إلى القلوب لأنها محل العقل، كما أن الآذان محل السمع، وقيل: إن العقل محله الدماغ، ولا مانع من ذلك، فإن القلب هو الذي يبعث على إدراك العقل، وإن كان محله خارجاً عنه، وقد اختلف علماء المعقول في محل العقل وماهيته اختلافاً كثيراً لا حاجة إلى التطويل بذكره»[٢].

وأما الحديث فقوله ﷺ: (**أَلاَ وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلاَ وَهِيَ الْقَلْبُ**)[٣].

وأما المعقول فوجوه منها: «أن القلب إذا غشي عليه فلو قطع سائر الأعضاء لم يحصل الشعور به، وإذا أفاق القلب فإنه يشعر بجميع ما ينزل بالأعضاء من الآفات، فدل ذلك على أن سائر الأعضاء تبع للقلب، ولذلك فإن القلب إذا فرح أو حزن فإنه يتغير حال الأعضاء عند ذلك، وكذا القول في سائر الأعراض النفسانية»[٤].

وذكر القرطبي أن طائفة من الفلاسفة رأت أن محل العلم الدماغ؛ لأن الدماغ محل الحس، ورأت طائفة أخرى أن محله القلب؛ لأن القلب معدن الحياة ومادة الحواس[٥]. ومن حجج القائلين بأن العلم محله الدماغ كما ذكر الرازي:

---

(١) الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ٣ / ٨٣.

(٢) فتح القدير: ٣ / ٤٥٩.

(٣) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب: الإيمان: باب من استبرأ لدينه.

(٤) مفاتيح الغيب: ٢٤ / ١٦٦.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ١ / ٣٧٠.

أولاً: أن آلات الإدراك ـ وهي الحواس ـ نافذة إلى الدماغ دون القلب. قال الرازي: والجواب عن ذلك أن الحواس تؤدي آثارها إلى الدماغ، ومن ثَمَّ يؤدي الدماغ تلك الآثار إلى القلب.

ثانياً: أن آلات الحركات الاختيارية وهي الأعصاب نافذة من الدماغ دون القلب. والجواب عن ذلك أنه لا يبعد أن ينفذ الأثر من القلب إلى الدماغ، ومن ثَمَّ الدماغ يحرك الأعضاء بواسطة الأعصاب.

ثالثاً: أن الآفة إذا حلت في الدماغ اختل العقل. والجواب عن ذلك أنه لا يبعد أن يكون سلامة الدماغ شرطاً لوصول تأثير القلب إلى سائر الأعضاء[1].

وللرازي رأي آخر في المسألة، فقد جعل القلب والدماغ كليهما مشتركين في محل المعرفة، فقال: «إن موضع المعرفة والنكرة والعلم والجهل هو القلب، وموضع الفكر والوهم والخيال هو الرأس»[2].

وذكر الألوسي أن المشهور عن الفلاسفة أن النفس الناطقة هي محل العلم المتعلق بالكليات والجزئيات المجردة، وأن محل العلم المتعلق بالجزئيات المادية قوى جسمانية قائمة بأجزاء من البدن، وهي منقسمة إلى خمس ظاهرة وخمس باطنة، وزعم بعضهم أن المدرك للكليات والجزئيات إنما هو النفس، والقوى مطلقاً غير مدركة؛ بل آلة في إدراك النفس[3].

ورأي الألوسي في هذه المسألة أن بين الدماغ والقلب رابطة معنوية ومراجعة سرية، لكن معرفة حقيقة ذلك متعززة كما هي متعذرة، والإشارة إلى

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٤ / ١٦٧.

(٢) المصدر السابق: ١٩ / ١٥٢. وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٨ / ١٤٠.

(٣) روح المعاني: ٩ / ١٦١.

كنه ما هنالك على أرباب الحقائق وأصحاب الدقائق متعسرة، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه، والعجز عن درك الإدراك إدراك[١].

وهذا ما أراه مناسباً لفهمنا للعلاقة بين القلب والدماغ ومسألة العقل، فإنها مسألة لم يجزم بها أحد، بل هي ظنون فكلٌ يرى جانباً من الصواب وتخفى عليه جوانب. قال الطباطبائي: «والأبحاث العلمية الطبيعية لم توفّق حتى اليوم لتشخيص المصدر الذي يصدر عنه الأحكام البدنية، أعني عرش الأوامر التي يمتثلها الأعضاء الفعّالة في البدن الإنساني، إذ لا ريب أنها في عين التشتت والتفرق من حيث أنفسها، وأفعالها مجتمعة تحت لواء واحد، منقادة لأمير واحد وحدة حقيقية»[٢].

ورأي الطباطبائي في ذلك أن الاحساسات الوجدانية مثل الشعور والإرادة والحب والبغض والرجاء والخوف وأمثال ذلك كلها للقلب، وهذا لا ينافي كون كل عضو من الأعضاء مبدأً لفعله الذي يختص به كالدماغ للفكر، والعين للإبصار، والأذن للسمع، والرئة للتنفس، ونحو ذلك، فإنها جميعاً بمنزلة الآلات التي يفعل بها الأفعال المحتاجة إلى توسيط الآلة، وذَكَرَ عن ابن سينا أن القلب يدرك بواسطة الدماغ[٣].

وعلى أي حال فإن هذا الخلاف لا يترتب عليه أي حكم، فالمعرفة حاصلة في النفس الإنسانية سواء أكان محلها القلب أم الدماغ، وهناك اتفاق بين جمهور الفلاسفة والمفسرين على أن المعرفة مكتسبة بطريقين: الأول طريق الحواس، والثاني طريق الحدس، والقرآن الكريم يؤكد هذين الطريقين

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١ / ١٣٧.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢ / ٢٢٩.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٢ / ٢٢٨.

بكل وضوح، وقد سبق ذكر بعض الآيات الكريمة في ذلك، وأما المعرفة الأولية أو الفطرية فاختلفوا بشأنها، فمنهم من قال بالعلم الحضوري للنفس حتى قبل اتصالها بالبدن، ومنهم من نفى ذلك، وآيات الفطرة والميثاق التي استدل بها الفريق الأول على رأيهم، قد أولها الفريق الثاني، ولهذا لم تحسم المسألة. وإذا كانت المعارف والعلوم مكتسبة فإن أعلى ما يكتسبه الإنسان من ذلك يسمى بالحكمة النظرية، ويرى الفلاسفة أن اكتساب الحكمة النظرية ليس لذاتها، وإنما هي طريق إلى السعادة الحقيقية، وهذه السعادة لا تتم بالحكمة النظرية فحسب، بل لا بد من الحكمة العملية أيضاً، ويقصدون بالحكمة العملية الفضائل الخُلُقية، فما هي الأخلاق وما هي الفضائل، وهل هي مكتسبة أم طبعية؟ هذا ما نعرفه في المبحث التالي:

المبحث الثاني

التعريف بالأخلاق وبطبيعتها

* معنى الأخلاق:

الأخلاق جمع خُلْق أو خُلُق بسكون اللام وبضمها، والخُلُق في اللغة يعني: السجية، والطبع، والدين[١]. والخُلُق في الاصطلاح الفلسفي هو «حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية»[٢]. أو هو هيئة في

---

(١) انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط: مادة خلق.

(٢) مسكويه: تهذيب الأخلاق: ٣١. حققه قسطنطين زريق: نشر الجامعة الأمريكية ببيروت: ١٩٦٦م. وراجع: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ٤٦، وانظر: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في العهد): ١٤٩، والراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة: ١٢١. تحقيق الدكتور أبو اليزيد العجمي: دار الوفاء بالمنصورة: ط٢: د/ت.

النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة من غير فكر وروية، فإن صدر عن هذه الهيئة الأفعال الجميلة عقلاً وشرعاً بسهولة، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن صدرت عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة خلقاً سيئاً، واشتُرِط رسوخ هذه الأفعال في النفس؛ لأن من يصدر منه بذل المال على الندور، لا يقال: خُلُقُه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه، وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب بجهد أو روية لا يقال: خُلُقُه الحلم، وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل إما لفقد المال أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل لباعث أو رياء[١].

وعرَّف كلٌّ من الرازي[٢] والنيسابوري[٣]، الخُلُق بالمَلَكَة النفسانية التي يسهل على المتصف بها الإتيان بالأفعال الجميلة. ويلاحظ أن هذا التعريف موافق للتعريف الفلسفي الذي تقدم ذكره، بيد أنه اقتصر على ذكر الأخلاق الجميلة دون ذكر القبيحة منها، فكان التعريف الأول أشمل، فالخُلُق منه ما هو حسن، ومنه ما هو قبيح، فيقال: هذا خُلُق حسن، وهذا خُلُق قبيح[٤]، وإذا أُطْلِقَتْ كلمة الخُلُق دون وصف فإنه يراد بها ـ غالباً ـ الخُلُق الحسن[٥]؛ ولعل هذا ما جعلهما يقتصران على الأفعال الجميلة في تعريفهم، فعادة لا يقال عن إنسان إنه ذو خُلُق إلا إذا كان ذا خُلُق حسن. والسهولة في إتيان

---

(١) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين: ٢ / ٦٧. والجرجاني: التعريفات: ١٣٦.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٠ / ٨١.

(٣) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٧١.

(٤) انظر: الجرجاني: التعريفات: ١٣٦.

(٥) انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١٩ / ١٧١، والدكتور عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام: ١٤. مكتبة الزهراء بالقاهرة: د/ط: ١٩٩٣م.

الأفعال التي ذكرها الرازي تعني إتيانها من غير فكر ولا روية، كما ذُكِر في التعريف الأول.

وإلى قريب من هذا المعنى ذهب الشيرازي[١]، والطباطبائي[٢]، وكذا يُفهَم من كلام غيرهم من المفسّرين[٣].

وعرَّف ابن عاشور الخُلُق بأنه السجية المتمكنة في النفس، باعثة على عمل يناسبها من خير أو شر، ثم ذكر تعريف الحكماء فقال: «والخُلُق في اصطلاح الحكماء: ملكة (أي كيفية راسخة في النفس، أي متمكنة من الفكر) تصدر بها عن النفس أفعال صاحبها بدون تأمل»[٤].

وبهذا نجد أن تعريف المفسرين للخُلُق موافق إلى حدٍّ كبير لتعريف الفلاسفة، وبناء على هذا يمكن القول بأن تعريف الخُلُق عند الفلاسفة والمفسّرين يعني: الملكة الراسخة في النفس، الداعية للأفعال بسهولة.

وقد فرَّق الفلاسفة والمفسّرون بين الخُلُق والسلوك أو الأفعال الظاهرة، فلم يعتبروا السلوك من الأخلاق إلا بعد إن يصير ملكة نفسانية، وذلك بتكراره مرات ومرات، فالملكات لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها[٥]. فالإنسان إذا أتى بعمل من الأعمال مرات وكرات كثيرة

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٣٣.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٣٥١، ٣٦٨.

(٣) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٤٦٤، والآلوسي: روح المعاني: ٣ / ٣٤٥.

(٤) انظر: التحرير والتنوير: ١٩ / ١٧١.

(٥) انظر: أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: ١ / ٢٢٨، والفارابي: رسائل الفارابي(كتاب التنبيه على سبيل السعادة): ٨، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في العهد): ١٤٦، والرازي: مفاتيح الغيب: ٣٠/ ٨١.

متوالية، تحصل في نفسه بسبب تكررها ملكة قوية راسخة. وعلل الرازي ذلك بأن بين الروح والبدن علاقة عجيبة، فكل أثر يحصل في جوهر الروح ينزل منه أثر إلى البدن، كأن يتخيل الإنسان الشيء الحامض فيضرس سنه، أو يتخيل أمراً مكروهاً فيسخن بدنه، فهذه آثار تنزل من الروح إلى البدن، والعكس كذلك، فكل أثر يحصل في البدن يصعد منه نتائج إلى الروح، فإذا واظب الإنسان على عمل من الأعمال وكرره مرات تحصل ملكة قوية راسخة في نفسه، فهذه آثار صعدت من البدن إلى النفس. ثم أشار الرازي إلى أثر الذكر في ترقي الأخلاق والإشراقات الروحانية[(١)].

ويرى أن التجربة والاستقراء التام قد دلا على أثر تكرار الأعمال في ترسيخ الملكات في النفس الإنسانية[(٢)]، ودليل التجربة والمشاهدة قد ذكره كلٌّ من الفارابي[(٣)]، ومسكويه[(٤)]، والغزالي[(٥)].

وكذلك فقد استدل ببعض النصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢]. فذكر أن من القرآن الكريم ما يفيد الخلاص عن شبهات الضالين، وهذا هو الشفاء، ومنه ما يفيد تعليم كيفية اكتساب العلوم العالية، والأخلاق الفاضلة التي بها يصل الإنسان إلى جوار رب العالمين، والاختلاط بزمرة الملائكة المقربين، وهذه هي الرحمة، ثم قال: وكون القرآن الكريم سبباً للخسار في

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٥ / ١١٤. وإلى هذه العلاقة في التأثير بين الروح والبدن أشار الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين: ٢ / ٧٥.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٩٢، و١٣ / ٢٠، و٢٠ / ١٧١.

(٣) انظر: رسائل الفارابي (رسالة التنبيه إلى السعادة): ٩.

(٤) انظر: تهذيب الأخلاق: ٣٢.

(٥) انظر: إحياء علوم الدين: ٢/ ٧٢.

حق الظالمين؛ لأن سماع القرآن يزيدهم غيظاً وغضباً وحقداً وحسداً، وهذه الأخلاق الذميمة تدعوهم إلى الأعمال الباطلة، وتزيد في تقوية تلك الأخلاق الفاسدة في جواهر نفوسهم، ثم لا يزال الخُلُق الخبيث النفساني يحمل على الأعمال الفاسدة، والإتيان بتلك الأعمال يقوي تلك الأخلاق، فبهذا الطريق يصير القرآن سبباً لتزايد هؤلاء المشركين الضالين في درجات الخزي والنكال[1].

وتابعه في هذا الرأي بعض المفسِّرين، فاستدلوا على أثر الأعمال في ترسيخ الملكات في النفس حتى تصير خُلُقاً بعدة آيات: منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ۝ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ۝ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ۝ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٤ ـ ١٠]. فهذه الآيات قد دلت على أثر الأعمال في ترسيخ الملكات في النفس، حتى يصير التكليف طبعاً، والتعب راحة، والتكلف عادة[2]. وبعد أن تصير الأخلاق ملكات راسخة في النفس، فإنها تُؤتَى بيسر وسهولة، وقد وعد الله ـ سبحانه وتعالى ـ الإنسان بتيسير ذلك وتسهيله[3]. ومنها قوله تعالى: ﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤]. جاء في الحديث عن النبي ﷺ: (إن العبد كلما أذنب ذنباً حصل في قلبه نكتة سوداء حتى يسود قلبه)[4]. ومنها

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١/٣٥.

(٢) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٤١٨.

(٣) انظر: الشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٢٦٧.

(٤) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٤٦٤، و٣ / ٢٩٢، هكذا ذكر البيضاوي نص الحديث، وأخرجه الإمام الترمذي في سننه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: (إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَخْطَأَ خَطِيئَةً نُكِتَتْ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ فَإِذَا هُوَ نَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ وَتَابَ صُقِلَ قَلْبُهُ وَإِنْ عَادَ زِيدَ فِيهَا حَتَّى تَعْلُوَ قَلْبَهُ وَهُوَ الرَّانُ الَّذِي ذَكَرَ / اللهُ/ كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ =

قوله تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾[(١)]. فقوله تعالى: ﴿مَا قَدَّمُوا﴾ إشارة إلى الأحوال النفسانية المتتالية مرة بعد مرة، قبل رسوخها في النفس وصيرورتها ملكة يعسر زوالها، وقوله: ﴿وَآثَارَهُمْ﴾ إشارة إلى الملكات الراسخة التي هي أثر حاصل بعد انقضائها، وانقطاع الأعمال المستدعية لها[(٢)]. وهذا تأويل بعيد متكلَّف.

ورأى الشيرازي أن رسوخ الهيئات الحاصلة من تكرار الأعمال هو المسمى عند الحكماء بالمَلَكَة، وفي لسان أهل النبوة والمشاهدة بالمَلَك إن كانت الأخلاق حسنة، وبالشيطان إن كانت الأخلاق سيئة، والمعنى واحد وإن اختلفت الأسماء[(٣)].

وقد أشار الآلوسي إلى التفرقة بين الفعل والمَلَكَة، وذلك حين فرَّق بين الفعل والعمل والصنعة، فالفعل ما صدر عن الحيوان مطلقاً، فإن كان عن قصد سمي عملاً، ثم إن حصل بمزاولة وتكرر حتى رسخ وصار ملكة له سمي صنعاً وصنعة وصناعة[(٤)].

وذكر الطباطبائي أن الإنسان إذا أراد إزالة صفة الجبن واقتناء ملكة الشجاعة، كان عليه أن يكرر الورود في الشدائد، وكلما ورد في مورد منها وشاهد أنه كان يمكنه الورود فيه، وأدرك لذة الإقدام وشناعة الفرار، انتقشت

= مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ). قَالَ الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. كتاب تفسير القرآن عن رسول الله: باب ومن سورة ويل للمطففين.

(١) أولها ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ سورة يس: الآية: ١٢.

(٢) انظر: الشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٣٣.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٦ / ٣٣، ٢٢٨.

(٤) انظر: روح المعاني: ٣ / ٣٤٥.

نفسه بذلك انتقاشاً بعد انتقاش، حتى تثبت فيها ملكة الشجاعة[١].

وبهذا نجد أن هؤلاء المفسّرين متفقون على أن الأفعال الظاهرة لا تكون خُلُقاً إلا إذا صارت ملكات راسخة في النفس، تُؤتى من غير فكر ولا روية.

وقد فرَّق الرازي بين قوى النفس في تأثرها بتكرار الأعمال، فرأى أن القوة العاقلة في النفس لا تحتاج إلى تأديب ولا تهذيب؛ لأنها من جواهر الملائكة، ومن نتائج الأرواح القدسية العلوية، وإنما المحتاج إلى التأديب والتهذيب القوى الثلاث الأخرى وهي: الشهوانية البهيمية، والغضبية السبعية، والوهمية الشيطانية[٢]. وبهذا الرأي قال النيسابوري[٣]، والآلوسي أيضاً[٤]. وهذا الرأي موافق لما ذكره مسكويه من قبل، حيث رأى أن النفس الناطقة كريمة أديبة بالطبع، والنفس البهيمية مهينة عادمة للأدب بالطبع، وليس فيها استعداد لقبول الأدب، والنفس الغضبية عادمة للأدب إلا أنها تقبل التأديب وتنقاد للتي هي أديبة[٥].

*** طبيعة الأخلاق:**

إن التعريف بالأخلاق لم يكن محل خلاف بين الحكماء بقدر ما كان الخلاف قائماً بينهم في تحديد طبيعتها، فقد اختلفوا في تحديد طبيعة الخُلُق[٦]، فمنهم من قال بطبعية الخُلُق، فمن كان على خُلُق طبعي لم ينتقل

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٣٥١، ٣٦٨.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٠ / ١٠٦.

(٣) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٧ / ٨٦.

(٤) انظر: روح المعاني: ٧ / ٤٥٦.

(٥) انظر: تهذيب الأخلاق: ٥١.

(٦) انظر: الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة: ١١٥.

عنه[١]، ومنهم من قال ليس شيء من الأخلاق طبعياً للإنسان، وإنما المطبوع عليه الإنسان هو الاستعداد، وقبول ما يتحصل بالتأديب[٢]. قال مسكويه: «وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره؛ لأنا نشاهده عياناً، ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم، وهذا ظاهر الشناعة جداً»[٣].

وقد حاول الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين، وذلك بتأويل رأي أفلاطون ليوافق رأي أرسطو، فرأى أن ما قاله أفلاطون يعني العسر في تغيير الأخلاق بعد أن يشب عليها الإنسان وتصبح عادته، والعسر في تغيير الأخلاق لا يعني عدم إمكان تغييرها، فليس شيء من الأخلاق ممتنعاً عن التغيير والتنقل، فالطفل الذي يولد ليس فيه شيء من الأخلاق بالفعل، ولكن فيه تهيؤ لقبول الشيء وضده، فالأخلاق كسبية وليست بالطبع[٤].

وهناك مَنْ رأى أن الناس كلهم يُخلَقون أخياراً بالطبع، ثم بالميل إلى الشهوات الرديئة، أو بمجالسة أهل الشر يصيرون أشراراً، وهناك مَنْ يرى

(١) انظر: الفارابي: الثمرة المرضية(كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين): ١٦. حيث ذكر هذا الرأي منسوباً لأفلاطون.

(٢) انظر: أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: ١ / ٢٢٦، والفارابي: الثمرة المرضية(كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين): ١٦، ورسائل الفارابي(كتاب التنبيه على سبيل السعادة): ٥، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في العهد): ١٤٦.

(٣) تهذيب الأخلاق: ٣٢.

(٤) انظر: الثمرة المرضية(كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين): ١٦، ورسائل الفارابي(كتاب التنبيه على سبيل السعادة): ٥، ٧.

خلاف ذلك، فالناس يُخْلَقون أشراراً بالطبع، وإنما يصيرون أخياراً بالتأديب والتعليم، وهناك مَنْ يرى أن بعض الناس يُخْلَقون أخياراً بالطبع، وبعضهم يُخلَقون أشراراً بالطبع، وبعضهم متوسط بين هذين[1].

وكذلك اختلف المفسّرون ـ كما اختلف الفلاسفة ـ في طبيعة الأخلاق، هل هي فطرية طبعية أم إنها كسبية؟ فجمهور المفسرين اعتبروا أفعال الإنسان الخُلُقية فطرية، فمَنْ كانت نفسه خيِّرة طاهرة فتصدر عنه الأخلاق الفاضلة، ومن كانت نفسه شريرة خبيثة فتصدر عنه الأخلاق السيئة[2].

وقد استدل الرازي على ذلك بالقرآن والسنة والواقع: فأما استدلاله بالقرآن الكريم فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٤]. فذكر أن كل أحد يفعل على وفق ما شاكل جوهر نفسه ومقتضى روحه، فإن كانت نفسه نفساً مشرقة خيرة طاهرة علوية صدرت عنه أفعال فاضلة كريمة، وإن كانت نفسه نفساً كدرة نذلة خبيثة مضلة ظلمانية صدرت عنه أفعال خسيسة فاسدة[3].

وقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩]. فذكر أن الحالة النفسية للإنسان مخلوقة على سبيل الاضطرار، أما الأفعال الظاهرة من القول والفعل فيمكنه تركها والإقدام عليها، فهي أمور اختيارية[4].

---

(١) انظر: مسكويه: تهذيب الأخلاق: ٣٢، والدكتور أبو اليزيد العجمي: الأخلاق بين العقل والنقل: ٢٥. دار الثقافة العربية بالقاهرة: ط١ / ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.

(٢) انظر: البغوي: معالم التنزيل: ٣ / ٤٨٣، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٥٢، و٣ / ٨٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٨ / ٢٢٧، والشوكاني: فتح القدير: ١ / ٥٢١، و٣ / ٣٥، والألوسي: روح المعاني: ٨ / ١٤٣.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٣٧.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٠ / ١٢٩.

وقوله تعالى: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٨]. فذكر أن هذه الآية دالة على أن الأرواح قسمان: منها ما تكون في أصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لأن تعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به، ومنها ما تكون في أصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية والأخلاق الفاضلة، كما أن الأراضي منها ما تكون سبخة فاسدة لا يمكن أن يتولد فيها تلك الأزهار والثمار التي تتولد في الأرض الخيرة، فكذلك لا يمكن أن يظهر في النفس البليدة والكدرة الغليظة من المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة مثل ما يظهر في النفس الطاهرة الصافية، فأحوال النفوس مختلفة في هذه الأحوال اختلافاً جوهرياً ذاتياً لا يمكن إزالته ولا تبديله، وإذا كان كذلك امتنع من النفس الغليظة الجاهلة المائلة بالطبع إلى أفعال الفجور أن تصير نفساً مشرقة بالمعارف الإلهية والأخلاق الفاضلة[١].

وأما استدلاله بالسنة فمن ذلك قوله ﷺ: **(الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)**. وقوله ﷺ: **(الأرواح جنود مجندة)**[٢]. فكل نفس مجبولة على منهج معين، فبعض النفوس إلهية مشرقة، وبعضها سفلية ظلمانية[٣].

وأما استدلاله بالواقع فرأى أن كل إنسان يعلم من أحوال نفسه ومن

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٤ / ١٥٠.

(٢) هذان القولان للنبي ﷺ وردا في حديث واحد، فالحديث بكامله عن أبي هريرة - رضي الله عنه - بِحَدِيثٍ يَرْفَعُهُ قَالَ: (النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الإِسْلامِ إِذَا فَقُهُوا وَالأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة والآداب: باب الأرواح جنود مجندة.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٦٢.

أحوال الآخرين، أن هذه الأحوال لازمة لجواهر النفوس لا تتحول عما جُبلت عليه، وليس للرياضة والمجاهدة تأثير في أن تقلب تلك النفوس عن أحوالها الأصلية، وإنما تأثيرها في أن تضعف تلك الأخلاق ولا تستولي على الإنسان، فأما أن ينقلب من صفة أخرى فذلك محال[١].

وقد ذكر أحد الباحثين أن رأي الرازي في كون الأخلاق فطرية إنما هو أحد أصول مذهبه في الجبر، ولكنه خفف من هذه الجبرية المطلقة، فاعترف بأثر التربية والتدريب في تهذيب النفس[٢].

ونجد أن للرازي رأياً آخر في طبيعة الأخلاق، فبينما ذكر فيما سبق أن النفوس الإنسانية مجبولة إما على الخير وإما على الشر، فتكون الأخلاق كذلك فمنها أخلاق حسنة ومنها أخلاق سيئة، فقد ذهب في موطن آخر في تفسيره إلى أن الأصل في جبلة الإنسان هو الشر، ودليله على ذلك أن كل إنسان يرى إنساناً يعدو إليه مع أنه لا يعرفه، فإن طبعه يحمله على الاحتراز عنه والتأهب لدفعه، ولهذا السبب وقع الاصطلاح على أن يقع ابتداء الكلام بذكر السلام[٣].

وإلى قريب من هذا الرأي ذهب كلٌّ من النيسابوري وإسماعيل حقي، فأما النيسابوري فقد استدل بقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩]. على أن الإنسان مائل بالطبع إلى الأخلاق الذميمة[٤].

وأما حقي فقد استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ إِنَّ ٱلنَّفْسَ

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٦٢.

(٢) انظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٥٧٧.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٦ / ١٨٦.

(٤) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ١٢٠.

لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٣]. قال: «وفيه إشارة إلى أن النفس من حيث هي كالبهائم، والاستثناء من النفس، أو من الضمير المستتر في أمارة، كأنه قيل إن النفس لأمارة بالسوء إلا نفساً رحمها ربي، فإنها لا تأمر بالسوء، أو بمعنى الوقت أي: هي أمارة بالسوء في كل وقت إلا وقت رحمة ربي وعصمته لها، ودل على عموم الأوقات صيغة المبالغة في أمارة، يقال: في اللغة أمرت النفس بشيء فهي آمرة، وإذا أكثرت الأمر فهي أمارة»[١].

وهذا الرأي سبق أن ذكره مسكويه عن بعض الفلاسفة[٢]، وهو رأي غير صحيح؛ لأن الحالة النفسانية لا تكون خُلقاً إلا إذا ترسخت في النفس، فتكون عادة مستمرة للإنسان، والهلع ليس كذلك، فلا يوجد إنسان حالته النفسانية مستمرة على الهلع لا تفتر، فيجب أن نفرق بين الصفات النفسانية التي خلقها الله ـ عز وجل ـ في الإنسان وبين الخُلُق كصفة راسخة في النفس تحمل صاحبها على عادة متبعَة، فمن الخطأ القول بأن الإنسان يكون خيِّراً بطبعه، أو يكون شريراً بطبعه؛ لأن القوى والاستعدادات بحد ذاتها لا توصف بالخير أو بالشر[٣]، فهي في حدِّ الإمكان أو القوة لم تحصل بعد، أما بعد حصولها بالفعل وتكررها فإنها تصير خُلقاً، ويوصف الخُلُق عندئذٍ بالخُلق الحسن أو بالخُلق القبيح[٤].

---

(١) روح البيان: ٤ / ١٧٥، وانظر: ٦ / ٢٩١.

(٢) انظر: تهذيب الأخلاق: ٣٢.

(٣) انظر: الدكتور عبد المقصود عبد الغني: منهج التهذيب الخلقي للإنسان المعاصر في الفلسفة الإسلامية: ٢٣٢، بحث مقدم للمؤتمر الدولي الثاني للفلسفة الإسلامية بدار العلوم جامعة القاهرة، والدكتور مقداد يالجن: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام: (دراسة مقارنة): ١٨٣.

(٤) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(كتاب التنبيه على سبيل السعادة): ٨.

ويبدو مما سبق أن الرازي متناقض الآراء، فمرة يقول: إن من الناس مَنْ يكون خيِّراً بالطبع، ومنهم مَنْ يكون شريراً بالطبع، ويصعب تغيير ذلك الطبع، فأحوال النفوس مختلفة في الصفات اختلافاً جوهرياً ذاتياً، لا يمكن إزالته ولا تبديله، ومرة ثانية يقول: إن الأصل في جبلة الإنسان هو الشر، ومرة ثالثة يقول: إن لتكرار الأعمال أثراً في ترسيخ السلوك حتى يصير ملكة وخُلقاً، وذلك دون استثناء أي قوة من قوى النفس، ومرة رابعة استثنى القوة العقلية، فرأى أنها لا تقبل التأديب والتهذيب، فهل هذا تناقض حقيقي لا يمكن حل جهاته، وإذا لم يكن كذلك فكيف يُفَسَّر؟

يمكن تفسير هذا التعارض الظاهر إذا اعتبرنا تقسيم الرازي لقوى النفس، فقد رأى أن للنفس ثلاث قوى: العقلية والغضبية والشهوية، فالقوة العقلية لا تقبل التأديب فهي خيِّرة بالطبع، والقوة الشهوية عادمة للأدب، وليس لديها استعداد لقبوله، فهي مائلة للشر بالطبع، والقوة الغضبية هي التي لديها الاستعداد للتأديب والتهذيب، فهي تنقاد للقوة العقلية، وتسيطر على القوة الشهوية البهيمية، وقد سبق أن أشار بعض الفلاسفة إلى هذا التقسيم للنفس وعلاقته بطبيعة الأخلاق[1]، فلعل الرازي كان ملتفتاً إلى هذا التقسيم، فتحدث في كل مرة عن قوة من هذه القوى الثلاث.

هذا من جانب، ومن جانب آخر يبدو أنه رأى في وصف القرآن الكريم للنفس بأكثر من وصف، ما يجعله يتحدث في كل مرة عن النفس باعتبار كل قوة من قواها، فالقرآن الكريم قد وصف النفس مرة بأنها مطمئنة، ومرة ثانية بأنها لوامة، ومرة ثالثة بأنها أمارة بالسوء، فقال تعالى عن الأولى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: ٢٧]. فهذه إشارة إلى القوة العقلية، وقال عن الثانية:

(١) انظر: مسكويه: تهذيب الأخلاق: ٥١.

﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: ٢]. وهذه إشارة إلى القوة الغضبية، وقال عن الثالثة على لسان امرأة العزيز: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [يوسف: ٥٣]. وهذه إشارة إلى القوة الشهوية.

وقد أشار القرآن الكريم إلى إمكانية تهذيب هذه النفس فقال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠ ـ ٤١]. فالقوة العقلية تسلط القوة الغضبية على هذه النفس المائلة بطبعها إلى الشهوات فتكبح جماحها عن ذلك. فبهذا يمكن أن يجاب عن ظاهر التناقض الظاهر من كلام الرازي، والله أعلم. قال الأصفهاني: مَنْ منع مِنْ تغيير الخُلُق فإنه اعتبر القوة الغريزية نفسها، فهذه القوة لا يمكن تغييرها كالنواة المهملة، فإنها لا تتغير عن حالها، ومَنْ أجاز تغيير الخُلُق فإنه اعتبر إمكان ما في القوة إلى الوجود، كالنوى فإنه بالرعاية والإصلاح يصير نخلاً، ولكن بإهماله وتركه يتعفن ويفسد[1].

وإذا كان لدى الرازي هذا الغموض عن طبيعة الأخلاق، فإن الشيرازي كان واضحاً فيما قاله عن طبيعة الأخلاق، فهي عنده مكتسبة؛ لأن النفوس الإنسانية في أصل فطرتها كانت نوعاً واحداً، ثم اختلفت بواسطة الأعمال الحاصلة لها، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَٱخۡتَلَفُواْۚ وَلَوۡلَا كَلِمَةٞ سَبَقَتۡ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيۡنَهُمۡ فِيمَا فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ﴾ [يونس: ١٩].

وذكر عن بعض الحكماء قوله: «من أراد الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة أخرى»[2]. يريد بذلك أن النفوس قابلة للتهذيب، مكتسبة للأخلاق، فبإمكان الإنسان أن يغير خُلقاً مكان آخر.

---

(١) انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة: ١١٦.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٢٣٠.

وذكر ابن عاشور أن الخُلُق إما جبلي وإما كسبي ناشىء عن تمرن الفكر عليه، فإذا استقر وتمكن من النفس صار سجية له، يجري أعماله على ما تمليه عليه وتأمره به نفسه، بحيث لا يستطيع ترك العمل بمقتضاها، ولو رام حمل نفسه على عدم العمل بما تمليه سجيته لاستصغر نفسه وإرادته وحقر رأيه، وأشار إلى إمكانية تغير الخُلُق تغييراً تدريجياً[1].

وكذلك رأى الطباطبائي أن النفوس قابلة للتغيير بالمران والتدريب، وذكر أن الطريق إلى تهذيب الأخلاق واكتساب الفاضلة منها، يكون على ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: وهو مبني على العقائد العامة الاجتماعية في الحسن والقبح، فالعفة وقناعة الإنسان بما عنده والكف عما عند الناس، توجب العزة والعظمة في أعين الناس، والعلم يوجب إقبال العامة والعزة والوجاهة والأنس عند الخاصة، والشجاعة ثبات تمنع النفس عن التلون والحمد من الناس على أي تقدير سواء غلب الإنسان أو غلب عليه، بخلاف الجبن والتهور، وهكذا الفضائل كلها... وهذا هو المسلك المعهود الذي رتب عليه علم الأخلاق، والمأثور من بحث الأقدمين من اليونان وغيرهم.

ورأى أن القرآن الكريم لم يستعمل هذا المسلك الذي بناؤه على انتخاب الممدوح عند عامة الناس عن المذموم عندهم، والأخذ بما يستحسنه الاجتماع وترك ما يستقبحه. وهذا عموم ما كان ينبغي؛ لأن القرآن الكريم أمرنا أن نأخذ بالعرف فقال تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]. وقد تحدث المفسرون عن هذه الآية فيما له صلة بهذه المسألة، سنقف عنده فيما بعد.

---

(١) انظر: التحرير والتنوير: ١٩ / ١٧١.

المسلك الثاني: وهو مبني على العقائد العامة الدينية في التكاليف العبودية ومجازاتها، وهذا المسلك هو مسلك الأنبياء، ومنه شيء كثير في القرآن، وفيما ينقل إلينا من الكتب السماوية. فمن الآيات الكريمة التي أشارت إلى ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٢٢].

والمسلك الثالث: وهو مبني على التوحيد الخالص الكامل الذي يختص به القرآن الكريم، وهذا مسلك مخصوص بالقرآن الكريم لا يوجد في شيء مما نقل إلينا من الكتب السماوية، ولا في المعارف المأثورة من الحكماء الإلهيين، وهو تربية الإنسان وصفاً وعلماً باستعمال علوم ومعارف لا يبقى معها موضوع الرذائل، وبعبارة أخرى إزالة الأوصاف الرذيلة بالرفع لا بالدفع، وذلك بربط كل فعل من أفعال الإنسان بالله ـ عز وجل ـ، أي إخلاص النية لله تعالى، فلا يرجو من فعله إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى.

وهذا المسلك يفترق عن المسلكين الآخرين بحسب النتائج، فإن بناءه على الحب العبودي، وإيثار جانب الرب على جانب العبد، ومن المعلوم أن الحب والوله ربما يدل الإنسان المحب على أمور لا يستصوبه العقل الاجتماعي الذي هو ملاك الأخلاق الاجتماعية، أو الفهم العام العادي الذي هو أساس التكاليف العامة الدينية، فللعقل أحكام، وللحب أحكام[1].

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٣٥٥، وقد أشار أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور إلى اهتمام الإسلام في وصاياه الأخلاقية بالنية، فقد جعل للنية الجانب الأكبر في تقويم العمل الأخلاقي. انظر: كتابه دراسات أخلاقية: ١٤٧. وقد جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ قال: (إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب بدء الوحي: باب بدء الوحي.

وأرى أن هذه الطرق في تهذيب الأخلاق هي مصادر للإلزام الخُلقي، وليست طرقاً لتهذيب الأخلاق كما يرى الطباطبائي؛ ذلك أن طريق اكتساب الأخلاق كما أشار الفلاسفة والمفسِّرون لا يكون إلا بممارسة الفعل وتكراره حتى يصير ملكة راسخة في النفس، فيُؤتَى عندئذٍ بسهولة ويسر، دون تكلف ومشقة، وأما ما ذكره الطباطبائي فذلك يعد من مصادر الإلزام الخُلقي، وهنا أرى أن من الواجب التعرف على تلك المصادر عند جمهور المفسِّرين:

*** مصادر الإلزام الخُلقي[(١)]:**

إن فكرة الإلزام ـ كما ذكر أحد الباحثين ـ هي القاعدة الأساس التي تستند إليها المذاهب الأخلاقية، وبدون هذه الفكرة لن تكون هناك مسؤولية، وإذا عدمت المسؤولية فستتفشى الفوضى ويفسد النظام، فلا تقوم قاعدة أخلاقية بدون إلزام[(٢)]. وأكثر المذاهب الأخلاقية متفقة على أهمية الإلزام الخُلُقي، ولكنها غير متفقة على مصدر هذا الإلزام، فمنهم مَنْ قال: العقل، ومنهم مَنْ قال: الضمير والوجدان، ومنهم مَنْ قال: المجتمع، ومنهم مَنْ قال: الدين[(٣)]. والذي يهمنا في هذه الدراسة من تلك الآراء هو اختيار

---

(١) انظر: الدكتور محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن الكريم: ٢١. تعريب الدكتور عبد الصبور شاهين: مؤسسة الرسالة: د/ط: د/ت. وكتابه: كلمات في مبادىء علم الأخلاق: ٣٠. المطبعة العالمية بالقاهرة: ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م. والدكتور مقداد يالجن: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام: (دراسة مقارنة): ٣١٥، والدكتور مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام: ١٣٧، والدكتور فيصل بدير عون: التوحيد والالتزام الأخلاقي: بحث مقدم للمؤتمر الدولي الثاني للفلسفة الإسلامية بدار العلوم جامعة القاهرة: ٢٠٢.

(٢) انظر: الدكتور محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن: ٢١.

(٣) انظر: الدكتور مقداد يالجن: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام (دراسة مقارنة): ١٩٣، ٢١٨، والدكتور أبو اليزيد العجمي: الأخلاق بين العقل والنقل: ٥٥.

جمهور المفسرين، فأي هذه الآراء اختاروا، وهل كان للفلسفة أثر في ذلك؟

ولكن قبل ذلك أشير إلى أن أكثر الفلاسفة الإسلاميين رأوا أن العقل هو المصدر الأول للإلزام الخُلُقي، فالحسن من الأخلاق ما يراه العقل حسناً، والقبيح منها ما يراه العقل قبيحاً، قال: «وأقول: لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه، وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده، وبها نقف على ما هو باطل أنه باطل بيقين فنجتنبه، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه الباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع، والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق»[١].

وكان ابن سينا أكثر وضوحاً في بيان هذه المسألة، فذكر في إحدى رسائله أن الشرع والعقل هما الموجبان للخير[٢]. وفي رسالة أخرى ذكر أن تحديد الأخلاق مستفاد من أرباب الملل، قال: «وكذلك تقدير هذه الفضائل وتحديد كل واحد منها مستفاد من أرباب الملل»[٣].

وذكر مسكويه أن الشريعة هي التي ترسم التوسط والاعتدال في الفضائل[٤]. ونقل عن أرسطو أن الناموس الأكبر في سياسة الناس هو من عند الله تعالى، والناموس الثاني هو الحاكم، والناموس الثالث هو الدينار[٥].

---

(١) رسائل الفارابي(كتاب التنبيه على سبيل السعادة): ٢١.

(٢) انظر: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في أقسام العلوم العقلية): ١١٥.

(٣) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة العهد): ١٤٤.

(٤) انظر: تهذيب الأخلاق: ١١٥.

(٥) انظر: المصدر السابق: ١١٦.

ورأى ابن رشد أن للأشياء في نفسها حُسناً وقبحاً[١]، ولكن معظم ذلك لا يتبين إلا بوحي، أو يكون تبيينه بالوحي أفضل[٢].

إذن: فنخلص من هذا أن مصدر الأخلاق عند أكثر الفلاسفة يرجع إلى العقل والشرع. «فالعقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس فالعقل شرع من داخل، والشرع عقل من خارج، فهما متعاضدان، بل متحدان»[٣].

ويمكن توضيح هذه المسألة عند المفسّرين من خلال كلامهم عن الحسن والقبح العقليين، ومن المعلوم لدى الباحثين أن مسألة الحسن والقبح العقليين من المسائل الخلافية بين المسلمين أنفسهم، وخاصة بين الأشاعرة والمعتزلة[٤]، وهذا البحث غير معني بتلك الخلافات، فالمراد هنا الكشف عن رأي جمهور المفسّرين فيما يتعلق بمصدر الإلزام الخُلُقي.

---

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٣٣.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢١٨.

(٣) الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: ٥٩. مطبعة السعادة بمصر: د/ط: ١٣٢٥هـ. وقد ذكر الإمام الغزالي هذا النص كاملاً في كتابه: معارج القدس في مدارج معرفة النفس: ٥٩.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٤ / ١٥٢. والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ٧٩، والشهرستاني: نهاية الإقدام: ٣٧٠، والرازي: الأربعين في أصول الدين: ١ / ٣٤٦. تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا: مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة: ط١/ ١٩٨٦. والشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ٥ / ١٠٥، وقد بحث أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند هذه المسألة في كتابه: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي: ٢٤٣. مطبعة الحلبي بالقاهرة: ط٢ / ١٩٨١م.

فذهب الزمخشري عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]. إلى أن الله ـ عز وجل ـ ركَّز في الطباع أن لا أحسن من الملك، كما ركَّز فيها أن لا أقبح من الشيطان، وما ركَّز ذلك فيها إلا لأن الحقيقة كذلك، كما ركَّز في الطباع أن لا أدخل في الشر من الشياطين، ولا أجمع للخير من الملائكة[١]. فقوله: «**وما ركَّز ذلك فيها إلا لأن الحقيقة كذلك**» إشارة إلى أن الحسن والقبح ذاتيان. وإلى هذا الرأي ذهب أبو السعود في تفسيره أيضاً[٢].

وذهب الرازي إلى أن مجرد العقل يوجب علينا فعل ما ينتفع به، وترك ما يتضرر به؛ وذلك لأنا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر، فلا جرم كان العقل وحده كافياً في الوجوب في حقنا[٣].

ولهذا فسرَّ قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. بأحد وجهين: **الوجه الأول**: فسرَّ الرسول بالعقل، فهو رسول الله الأصلي إلى الخلق، فمعنى الآية: وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل. **والوجه الثاني**: يقوم على تخصيص عموم الآية، فالمراد: وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلا بالشرع إلا بعد مجيء الشرع[٤]. وعقب الآلوسي على الوجه الأول من تفسير الرازي قائلاً: «وأنت تعلم ما قيل من حمل الرسول على العقل وهو خلاف استعمال القرآن الكريم، ويبعده توبيخ الخزنة الكفار ﴿قَالُوٓا۟ أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُم

(١) انظر: الكشاف: ٢ / ٤٤٨.

(٢) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٤ / ٢٧٢.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٠ / ١٧٥.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٠ / ١٧٤.

بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾[1]. ولم يقولوا أو لم تكونوا عقلاء، وحمل الرسول فيه على العقل مما لا يرتضيه العقل، واعتذر هو عن التخصيص بأنه وإن كان عدولاً عن الظاهر إلا أنه يجب المصير إليه إذا قام الدليل عليه وقد قام بزعمه»[2].

إذن: فالرازي يرى أن للأعمال حسناً وقبحاً عقليين، وأكد ذلك في مواضع مختلفة في تفسيره، فمثلاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨]. قال: «ثبت على لسان الأنبياء والرسل كون هذه الأفعال منكرة قبيحة، فكيف يمكن القول بأن الله تعالى أمرنا بها؟ وأقول: للمعتزلة أن يحتجوا بهذه الآية على أن الشيء إنما يقبح لوجه عائد إليه، ثم إنه تعالى نهى عنه لكونه مشتملاً على ذلك الوجه، لأن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ إشارة إلى أنه لما كان ذلك موصوفاً في نفسه بكونه من الفحشاء امتنع أن يأمر الله به، وهذا يقتضي أن يكون كونه في نفسه من الفحشاء مغايراً لتعلق الأمر والنهي به، وذلك يفيد المطلوب»[3].

وكذا جعل الرازي القبح على ثلاث مراتب: القبح العقلي، والقبح الشرعي، والقبح العادي، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٢٢]. فقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً﴾ إشارة إلى القبح

---

(١) سورة غافر: الآية: ٥٠. والآية: ﴿قَالُوٓا۟ أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۚ قَالُوا۟ فَٱدْعُوا۟ ۗ وَمَا دُعَٰٓؤُا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾

(٢) روح المعاني: ٨ / ٣٨.

(٣) مفاتيح الغيب: ١٤ / ٥٩، وانظر: ٢٠ / ١٩٩.

العقلي، وقوله: ﴿وَمَقْتًا﴾ إشارة إلى القبح الشرعي، وقوله: ﴿وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ إشارة إلى القبح في العرف والعادة[١].

وتابعه في هذا التفسير كلٌّ من أبي السعود[٢]، وإسماعيل حقي[٣]، والآلوسي[٤]. وأوضح الآلوسي معنى القبح العقلي هنا، فذكر أن المراد به هو نفرة الطبع السليم، لا كون الشيء متعلق الذم قبل ورود النهي عنه، وهو المتنازع فيه مع المعتزلة، دون الأول[٥]. وفي موضع آخر أكد ذلك فقال: «لا خلاف بيننا وبين القائلين بالحسن والقبح العقليين في الصفة الملائمة للغرض والمنافرة له، وإن منها ما مأخذه العقل وقد يرد به الشرع، وإنما الخلاف فيما يتعلق به المدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً، هل هو مأخذه الشرع فقط، أو العقل على ما حقق في الأصول»[٦].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٠ / ٢٥. وانظر: إسماعيل حقي: روح البيان: ٢ / ١٨٥، ويرى أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند أن الرازي والغزالي جعلا العقل حاكماً على النصوص المتعلقة بالجانب الإلهي، ولا يرونه حاكماً في الجانب الأخلاقي، أي في تحسين الأفعال وتقبيحها، علماً أن العكس هو الصحيح، فدور العقل واضح ومعروف في حسن الأفعال وقبحها، بينما يكاد ينعدم في المسائل الإلهية. راجع: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي: ٢٦. وأرى أن النصوص التي ذكرتها عنهما لم تفرق بين هذين الأمرين، فهي نصوص عامة، بل هي أقرب إلى الأخلاق والأعمال كما هو ملاحظ من هذه النصوص.

(٢) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٢ / ١٦٠.

(٣) انظر: روح البيان: ٢ / ١٨٥.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٢ / ٤٥٧.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٤ / ٣٤٦.

(٦) المصدر السابق: ٢ / ٤١٤. وانظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين: ١/ ٣٤٦. فقد حرر محل النزاع كما ذكر الآلوسي هنا.

ومن هنا نستنتج أن مصادر الإلزام الخُلُقي عند هؤلاء المفسِّرين هي: الشرع والعقل والعرف، ويبدو أن أكثر المفسرين لم ينكروا دور العقل في تحسين وتقبيح الأفعال، يُسْتَنتج ذلك من تفسيرهم للعرف والمعروف الواردين في القرآن الكريم[1].

فقد فسَّروا ذلك بكل خصلة حسنة ترتضيها العقول وتطمئن إليها النفوس[2]، قال البيضاوي: «المعروف ما عرفه الشرع أو العقل بالحسن، والمنكر ما أنكره أحدهما لقبحه»[3].

وكذا تفسيرهم لبعض الآيات الكريمة، كقوله تعالى: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾ [القيامة: ١٤]. وقوله: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]. وقوله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ٨]. فيرى المفسِّرون في هذه الآيات دلالة على أن في النفس قوة تميِّز بين الخير والشر، فالإنسان بضرورة عقله يعلم طريق السعادة، وطريق الشقاوة[4]. وهذا هو معنى إلهام الله تعالى النفس الفجور والتقوى، فالله ـ عز وجل ـ أفهمها إياهما وعرفها حالهما من

---

(١) مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾. سورة النساء: الآية: ٥. وقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾. سورة الأعراف: الآية: ١٩٩.

(٢) انظر: النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ١ / ٢٠٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧ / ٣٤٦، و١٤ / ١٠٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٤/ ٤٠، وعبد الكريم الخطيب: التفسير القرآني للقرآن: ٥ / ٥٤٦.

(٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٤٩٨.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٠ / ٢٢٢، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٢٠٧، والشيخ محمد عبده: تفسير جزء عمَّ: ٧٤. مؤسسة دار الشعب: د/ ط: د/ت. وعبد الكريم الخطيب: التفسير القرآني للقرآن: ٩ / ٨٨٧.

الحسن والقبح، وما يؤدي إليه كل منهما [١]، قال الرازي: وهذا تأويل مطابق لمذهب المعتزلة، وهو مروي عن جمع من أكابر المفسّرين[٢].

والنجدان هما سبيلا الخير والشر، قال أهل العربية: النجد الطريق في ارتفاع، فكأنه لما وضحت الدلائل جعلت كالطريق المرتفعة العالية، بسبب أنها واضحة للعقول كوضوح الطريق العالي للأبصار[٣].

وربما يقال: إذا كان للعقل هذه القوة في تمييز الأفعال، وبيان طريق الفضيلة والتقوى، فأي حاجة إلى بعث الأنبياء؟ أجاب الزمخشري بأن الرسل ـ عليهم السلام ـ منبِّهون عن الغفلة، وباعثون على النظر، مع تبليغ ما حملوه من أمور الدين وتعليم الشرائع؛ فكان إرسالهم إزاحة للعلة، وتتميماً لإلزام الحجة[٤].

وذكر الرازي هذا التساؤل بطريقة أخرى فقال: «فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه يكفي في الترغيب في فعل الخيرات، وفي الردع عن المنكرات ما أودع الله في العقول من تحسين الخيرات وتقبيح المنكرات، ولا حاجة مع ذلك إلى الوعد والوعيد؟». ثم أجاب بقوله: «إن العقل وإن كان يدعوه إلى

---

(١) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٤ / ٧٤٧، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٤١٣، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ٩ / ١٦٤، والآلوسي: روح المعاني: ١٥ / ٣٦٠، وسيد قطب: في ظلال القرآن: ٦ / ٣٩١٧.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٣١ / ١٩٣.

(٣) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٤ / ٧٤٤، والرازي: مفاتيح الغيب: ٣١ / ١٨٤، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١١ / ٤٠٥، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٤٩٦، والآلوسي: روح المعاني: ١٥ / ٣٥٢، وسيد قطب: في ظلال القرآن: ٦ / ٣٩١١.

(٤) انظر: الكشاف: ١ / ٥٧٨.

فعل الخير وترك الشر إلا أن الهوى والنفس يدعوانه إلى الانهماك في الشهوات الجسمانية واللذات الجسدانية، وإذا حصل هذا التعارض فلا بد من مرجح قوي ومعاضد كامل، وما ذاك إلا ترتيب الوعد والوعيد والثواب والعقاب على الفعل والترك»[1].

وأجاب الآلوسي عن بعض المتأخرين من فلاسفة الإسلام أن ذات الإنسان بحسب الفطرة الأصلية لا تقتضي إلا الطاعة، واقتضاؤها للمعصية بحسب العوارض الغريبة الجارية مجرى المرض، والخروج على الحالة الطبيعية، ولذا احتاجوا إلى رسل يبلغونهم آيات الله تعالى، ويسنون لهم ما يذكرهم عهد ذواتهم، ليعودوا إلى فطرتهم الأصلية، ويعتدل مزاجهم[2].

وأجاب الطباطبائي على ذلك بكلام طويل، خلاصته أن العقل العملي الذي يميز بين خير الأفعال وشرها بالمصلحة والمفسدة ـ وهو أمر مشترك بين العقلاء من أفراد الإنسان ـ هذا العقل بعينه هو الداعي إلى الاختلاف، وإذا كان هذا شأنه لم يقدر من حيث هو كذلك على رفع الاختلاف، واحتاج فيه إلى متمم يتمم أمره، وهذا المتمم هو النبي[3].

وفي ختام هذه المسألة أقول: ليس هناك عاقل ينكر ما منحه الله ـ عز وجل ـ للإنسان من ملكة التمييز بين الأفعال، والحكم عليها بالحسن أو القبح، والجدل الذي أُثير بين الأشاعرة والمعتزلة كان في شأن آخر، وهو هل حكم العقل على الأفعال هو حكم الله الذي يترتب عليه مسؤولية شرعية، وذلك قبل بعثة الرسل عليهم السلام، هذا هو محل الخلاف، فالمعتزلة ترى

---

(١) مفاتيح الغيب: ١٧ / ٢٠.

(٢) انظر: روح المعاني: ٨ / ١٤٣.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢ / ١٥١، وراجع: الشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ٤ / ٤٢٨.

أن الإنسان مسؤول عن أفعاله أمام الله تعالى فيما يدركه العقل منها قبل مجيء الشرع، وأما الأشاعرة فترى أن المسؤولية عن الأفعال أمام الله تعالى لا تكون إلا بعد مجيء الشرع[1]. وهذا هو الراجح لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. فليس هناك ثواب ولا عقاب على أي فعل يقوم به الإنسان في حياته، إلا بعد إرسال الرسل وبيانهم الشرائع، عندئذٍ تقوم الحجة على الناس، وهذا لا يعني أن الناس لا يعرفون حسن الأفعال من قبحها، قبل مجيء تلك الشرائع، بل إنهم يعرفون ذلك بما فطرهم الله تعالى عليه، ولكن لا يُسألون عليها، أي: لا يثابون عليها ولا يعاقبون، إلا بعد مجيء الشرع.

وبعد مجيء الشرع يكون هو المقياس والمصدر لتمييز الأفعال، فالحسن عندئذٍ ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، وهذا لا يعني إلغاء دور العقل، وعدم مراعاة خصوصيات المجتمعات الإنسانية وأعرافها، فقد أمر الله تعالى نبيه أن يأخذ بالعرف في قوله: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]. فهذه الآية تدل على اعتراف الشرع بخصوصيات المجتمعات الإنسانية، والأخذ بأعرافها ما لم يتعارض مع الشرع. وكذلك قد ترك الشرع للعقل مساحة واسعة للاجتهاد، بل أمره بذلك كقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]. وهذا الاجتهاد له ضوابط، أشرنا إليها في مدخل البحث.

وبعد معرفتنا لمعنى الأخلاق ولطبيعتها ولمصادر الإلزام الخُلُقي، أشير

---

(١) انظر: الدكتور محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن الكريم: ٤٠٣، وكتابه: كلمات في مبادىء علم الأخلاق: ٣١، ومحمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٥١٠.

إلى أن الفلاسفة ترى أن الأخلاق لا تُطلب لذاتها، وإنما هي وسيلة لغاية أسمى من الأخلاق نفسها، تلك الغاية هي السعادة، ولكنها لا تتحقق إلا باكتساب الفضائل، وهذا ما نناقشه في المبحث التالي:

المبحث الثالث

الفضائل الخُلقية والسعادة

تعد الفضائل الخُلْقية هي الطرف الحسن للأخلاق، والطرف المقابل لها هي الرذائل، فالفضيلة هي الخُلْق الحسن، كما أن الرذيلة هي الخُلْق القبيح. وقد عرَّف أرسطو الفضيلة بأنها الكيفية الأخلاقية التي تصيِّر الإنسان إنساناً صالحاً خيّراً[١]. ويُعَبَّر عن هذه الكيفية بالوسطية في الأفعال، فالفضيلة وسط بين رذيلتين، فما زاد أو نقص عن ذلك الوسط فيعد رذيلة، فمثلاً العفة وسط بين الشره وخمود الشهوة، والسخاء وسط بين البخل والتبذير، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور[٢].

ورأى بعض الفلاسفة أن الخُلُق الجميل وقوة الذهن أو المعرفة، هما جميعاً الفضيلة[٣]. ورأى الأصفهاني أن الفضيلة اسم لما يحصل به الإنسان

---

(١) انظر: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: ١ / ٢٤٤، والكندي: رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في حدود الأشياء ورسومها): ١٧٧.

(٢) انظر: أرسطو: المصدر السابق: ١ / ٢٤٢، والكندي: رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في حدود الأشياء ورسومها): ١٧٨، والفارابي: تلخيص نواميس أفلاطون: ٤٣. تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي: دار الأندلس: ط٢ / ١٩٨٠م. ورسائل الفارابي(كتاب التنبيه على سبيل السعادة): ٩، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في العهد): ١٤٥، وأبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية: ٧٠. دانشكاه بطهران: د/ط: ١٣٣٦هـ. والغزالي: إحياء علوم الدين: ٢ / ٦٨.

(٣) هذا الرأي منسوب إلى أفلاطون: انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(كتاب التنبيه على =

مزية على غيره، وبها يتوصل إلى السعادة، ويضادها الرذيلة[(١)].

ولما كانت الفضائل الخُلقية كثيرة حاول جمهور الفلاسفة حصرها في أربع فضائل رئيسة، هي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدل[(٢)]، فاعتبروا هذه الأخلاق أصول الفضائل كلها، وتقسيمهم لتلك الفضائل كان بحسب قوى النفس، فتختص كل قوة من قوى النفس بفضيلة جامعة لعدة فضائل.

وجدير بالذكر هنا أن أشير إلى رأي الغزالي في هذه المسألة، فقد قال: «الفضائل وإن كانت كثيرة، فيجمعها أربع تشمل شعبها وأنواعها، وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، فالحكمة فضيلة القوة العقلية، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوية، والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها، فبها تتم جميع الأمور»[(٣)].

ورأى أن القرآن الكريم قد أشار إلى هذه الأصول في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَـٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥]. فالإيمان بالله تعالى

= سبيل السعادة): ٧، والدكتور أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون: ٨٨، وانجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة: ٢٥. ترجمة الدكتور منير سغبيني: دار الجيل ببيروت: ط١ / ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م. والدكتور عادل العوَّا: المذاهب الأخلاقية(عرض ونقد): ١ / ٤٦. مطبعة الجامعة السورية بدمشق: د/ط: ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م.

(١) انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة: ١٣٢.

(٢) انظر: أفلاطون: الجمهورية: ١٢٣، ومسكويه: تهذيب الأخلاق: ١٦، وابن سينا: الشفاء (الإلهيات): ٢ / ٤٥٥، وتسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في علم الأخلاق): ١٥٢، والراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة: ١٢٨، ١٤٢.

(٣) معارج القدس في مدارج معرفة النفس: ٨٨.

وبرسولهﷺ هو منتهى الحكمة، والمجاهدة بالمال هو السخاء الذي يرجع إلى ضبط قوة شهوة، والمجاهدة بالنفس هي الشجاعة التي ترجع إلى استعمال قوة الغضب، على شرط العقل وحدِّ الاعتدال[١].

هذه نظرة عامة عما رآه الفلاسفة في معنى الفضيلة، ولكن ما هو رأي المفسِّرين في ذلك؟

*** رأي المفسِّرين في معنى الفضائل:**

لم أجد عند المفسِّرين تعريفاً صريحاً للفضيلة، ولكن يفهم من كلامهم عن الوسط والعدل أنهم موافقون للفلاسفة في معناها، فأغلبهم يرى أن الفضيلة وسط بين رذيلتين[٢].

وقد ذكر الرازي أن طرفي الإفراط والتفريط مذمومان، والفضيلة في الوسط، وقد مدح الله ـ عز وجل ـ الوسط فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[٣]. وقد توسع في الحديث عن معنى الوسط عند تفسيره لهذه الآية، فرأى أن الوسط هو العدل، واستدل على ذلك بقوله ﷺ: (**أمة وسطاً قال: عدلاً**)[٤]. ومعنى كون الوسط عدلاً فمن وجوه:

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين: ٢ / ٧٠. وواضح التكلف في هذا التفسير للآية الكريمة.

(٢) انظر: الزمخشري: الكشاف: ١ / ١٩٧، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢ / ١٢٨، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٢٣١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢ / ١٥٢، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز: ١ / ١٧٢، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٤٠٣. والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٣١٥، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٢ / ١٨.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٩ / ٦٦، والآية: ١٤٣ من سورة البقرة.

(٤) الحديث أخرجه الإمام الترمذي في سننه: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله: باب ومن سورة البقرة: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ قَالَ: عَدْلاً قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

أحدها: أن الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين، ولا شك أن طرفي الإفراط والتفريط رديئان، فالمتوسط في الأخلاق يكون بعيداً عن الطرفين، فكان معتدلاً فاضلاً.

وثانيها: إنما سمي العدل وسطاً؛ لأنه لا يميل إلى أحد الخصمين، والعدل هو المعتدل الذي لا يميل إلى أحد الطرفين.

وثالثها: أن أعدل بقاع الشيء وسطه؛ لأن حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال، والأطراف يتسارع إليها الخلل والفساد، والأواسط محمية محوطة، فلما صح ذلك في الوسط، صار كأنه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل إلى جهة دون جهة[1].

ثم قال: ثبت في كتب الأخلاق أن كلا طرفي الأمور ذميم، والعدل هو رعاية الوسط، فالخلق الفاضل إنما يسمى وسطاً لا من حيث إنه خلق فاضل، بل من حيث إنه يكون متوسطاً بين رذيلتين هما طرفا الإفراط والتفريط[2]. ومن الآيات الكريمة التي ذكرها في مدح الوسط بالإضافة للآية السابقة قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧]. وقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩]. فدلت هذه الآيات على أن الإفراط والتفريط في الأمور ذميم، وأن الوسط هو الفضيلة، وهو العدل[3].

وقد فسَّر الصراط المستقيم في قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]. بالوسط، وذلك أن في كل خُلُق من الأخلاق طرفي إفراط

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٤ / ١٠٧.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٦ / ١٦٤.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٩ / ٦٦.

وتفريط، وهما مذمومان، والحق هو الوسط، وذلك الوسط هو العدل والصواب، فالمؤمن يطلب من الله تعالى أن يهديه إلى الصراط المستقيم، الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، في الاعتقادات وفي الأخلاق والأعمال[1].

وكذلك فسّر العدل في قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]. فذكر أن العدل هو عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وذلك أمر واجب الرعاية في جميع الأشياء[2].

ومن الأمثلة التي ذكرها في بيان الوسط في الاعتقادات:

أولاً: أن نفي الإله تعطيل محض، وإثبات أكثر من إله واحد تشريك وتشبيه، وهما مذمومان، والعدل هو إثبات الإله الواحد، وهو قول لا إله إلا الله.

ثانياً: أن من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات، ومن توغل في الإثبات وقع في التشبيه وإثبات الجسمية والمكان، وكلا الأمرين ذميم، والصراط المستقيم هو الإقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل.

ثالثاً: أن مَنْ قال فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر، ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر، وكلا الأمرين ذميم، والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله.

فهذه أمثلة ذكرها في رعاية معنى العدل في الاعتقادات، وأما رعاية العدل فيما يتعلق بالأخلاق والأعمال فذكر منها:

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ٢٥٨، وانظر: إسماعيل حقي: روح البيان: ١ / ٢١.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٠ / ١٠٤.

أولاً: أن مَنْ بالغ في الأعمال الشهوانية وقع في الفجور، ومَنْ بالغ في تركها وقع في الجمود، والصراط المستقيم هو الوسط، وهو العفة.

ثانياً: أن مَنْ بالغ في الأعمال الغضبية وقع في التهور، ومَنْ بالغ في تركها وقع في الجبن، والصراط المستقيم هو الوسط، وهو الشجاعة.

ثالثاً: أن قوماً من نفاة التكاليف يقولون: ليس لله علينا تكليف وقال قوم: إنه يجب على الإنسان أن يجتنب كل الطيبات وأن يبالغ في تعذيب نفسه، فهذان الطريقان مذمومان، والوسط المعتدل هو هذا الشرع الذي جاءنا به محمد ﷺ.

رابعاً: أن التشديد في دين موسى ـ عليه السلام ـ غالب جداً، والتساهل في دين عيسى ـ عليه السلام ـ غالب جداً، والوسط العدل شريعة محمد ﷺ[1].

ويرى الرازي أن الفضيلة المعتبرة عند الله ـ عز وجل ـ ليست إلا بالعلم والعمل[2]، وسمى هذا هذين القسمين **(العلم والعمل)** بالفضائل النفسانية، أو الحكمة[3]، والفضائل عند الرازي على ثلاثة أقسام: **الفضائل النفسانية، والبدنية، والخارجية**، واعتبر الفضائل النفسانية أشرف المراتب، وأوسطها البدنية، وأدونها الخارجية، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾[4]. فقدم ـ سبحانه وتعالى ـ البسطة في

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١ / ١٨٩، و ٢٠ / ١٠٤. وانظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ٢٦٧، أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٥ / ١٣٦، والألوسي: روح المعاني: ٧ / ٤٥٤.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ٢٢١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٢٦ / ١٨٧.

(٤) سورة البقرة: الآية: ٢٤٧، والآية بكاملها: ﴿وَقَالَ لَهُمۡ نَبِيُّهُمۡ إِنَّ ٱللَّهَ قَدۡ بَعَثَ لَكُمۡ =

العلم على البسطة في الجسم، وفي هذا تنبيه على أن الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمانية[1].

واعتبر الرازي هذه الفضائل نفسها سعادات، فالسعادات النفسانية نوعان:

أحدهما: ما يتعلق بالقوة النظرية، وهي: الذكاء التام، والحدس الكامل، والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية.

وثانيهما: ما يتعلق بالقوة العملية، وهي: العفة التي هي وسط بين الخمود والفجور، والشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن، والحكمة العملية التي هي وسط بين البله والجربزة[2]، ومجموع هذه الأحوال هو العدالة. وأما **السعادات البدنية**: فالصحة، والجمال، وطول العمر. وأما **السعادات الخارجية**: فهي كثرة الأولاد الصالحين، وكثرة العشيرة، وكثرة الأصدقاء والأعوان، والرياسة التامة، ونفاذ القول، وكونه محبوباً للخلق، مطاع الأمر فيهم، فهذه مجامع السعادات[3].

وقد تابع الشيرازي الرازيَ في ذكر هذه الأنواع، وزاد في شرحها والاستدلال عليها من القرآن الكريم والسنة المطهرة، فعدَّ هذه الفضائل من مجامع نعم الله تعالى وأجناسها الكلية، ولكل منها أعداد لا تحصى وأسباب

= طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾.

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٦ / ١٨٨، والآلوسي: روح المعاني: ١ / ٥٥٨.

(٢) الجُرْبُزُ: بالضم الخُبُّ الخبيث، معرَّب كُرْبُز، والمصدر الجَرْبَزَةُ. راجع الفيروزآبادي: القاموس المحيط: مادة جربز.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١٠ / ٨٣، و ١٩ / ٢٢٦.

لا تتناهى، كما قال ـ عز وجل ـ : ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾[١].

ونلاحظ أن ما ذكره كلٌّ من الرازي والشيرازي يكاد يتفق تماماً مع ما ذكره الراغب الأصفهاني في كتابه «الذريعة إلى مكارم الشريعة»[٢]. وهذا التقسيم للفضائل موافق في جملته لما ذكره الفلاسفة في تقسيمهم للفضائل، فأرسطو قسَّم الفضيلة إلى نوعين: عقلية وأخلاقية[٣]، وقسَّم الخيرات إلى ثلاثة أنواع: نفسية وبدنية وخارجية[٤]. وكذا الفارابي فقد قسَّم الفضائل عموماً إلى أربعة أقسام: فضائل نظرية، وفكرية، وخُلقية، وعملية[٥]. وجعل الإخلاص في الطاعة لله تعالى، وطلب الثواب والدار الآخرة هي الفضيلة العظمى، وهي فوق هذه الفضائل الأربع[٦].

وعند التحقيق في هذه القسمة الرباعية نجد أنها تعود إلى القسمة الثنائية التي ذكرها أرسطو، وهي نظرية وعملية. والفارابي نفسه أشار إلى هذه القسمة الثنائية عندما ذكر أن الخُلُق الجميل وقوة الذهن هما جميعاً الفضيلة الإنسانية[٧].

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ١ / ١٧٣، و ٤ / ١٩١ - ١٩٧، والآية ٣٤ من سورة إبراهيم.

(٢) انظر: ١٢٨.

(٣) انظر: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: ١ / ٢٢٥.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١ / ١٩٨، وكتابه: السياسة: ترجمة أحمد لطفي السيد: دار الكتب المصرية: د/ط: ١٩٤٧م. ترجمة أحمد لطفي السيد: دار الكتب المصرية: د/ط: ١٩٤٧م. ومسكويه: كتاب السعادة: ٤٨.

(٥) انظر: رسائل الفارابي(رسالته تحصيل السعادة): ٢.

(٦) انظر: تلخيص نواميس أفلاطون: ٣٩.

(٧) انظر: رسائل الفارابي(كتاب التنبيه على سبيل السعادة): ٧.

واعتبار الرازي هذه الفضائل هي السعادات يوافق تعريف أرسطو للسعادة، حيث عرَّف السعادة بالفعل المطابق للفضيلة.

وكما ذكرنا في البداية أن أكثر المفسرين قد وافق الرازي في تفسيره للوسط والعدل. ومن الآيات الكريمة التي فسَّروها بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ [الأعراف: ٢٩]. فقد فسَّر بعضهم القسط في هذه الآية بالعدل، وهو الوسط من كل شيء، المتجافي عن طرفي الإفراط والتفريط[١].

وقد فسَّر الآلوسي الاستقامة في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ [هود: ١١٢]. بالوسط فقال: «هذا أمر بالدوام على الاستقامة وهي لزوم المنهج المستقيم، وهو المتوسط بين الإفراط والتفريط، وهي كلمة جامعة لكل ما يتعلق بالعلم والعمل وسائر الأخلاق»[٢].

واعتبر بعضهم العدل رأس الفضائل كلها، يندرج تحته فضيلة القوة العقلية الملكية من الحكمة المتوسطة بين الجربزة والبلادة، وفضيلة القوة الشهوية البهيمية من العفة المتوسطة بين الخلاعة والجمود، وفضيلة القوة الغضبية السبعية من الشجاعة المتوسطة بين التهور والجبن[٣].

وفي هذا إشارة واضحة إلى ما ذكره أفلاطون ومَنْ تابعه عن أصول الفضائل الأربع، وهي: الحكمة، والعفة، والشجاعة، ورأسها العدل، وقد

---

(١) انظر: إسماعيل حقي: روح البيان: ٣/ ١٥٢، والآلوسي: روح المعاني: ٤/ ٣٤٦، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ٨/ ٧٤. وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٨/ ٨٦.

(٢) روح المعاني: ٦/ ٣٤٥.

(٣) انظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٥/ ١٣٦، والآلوسي: روح المعاني: ٧/ ٤٥٤.

ذكر كلٌّ من إسماعيل حقي[١] والشيرازي[٢]، والطباطبائي[٣] أن الأخلاق الإنسانية تنتهي أصولها إلى قوى النفس الثلاث: الفكرية والغضبية والشهوية، فيكون الإنسان ذا خلق حسن عند حد الاعتدال، والوسط في استعمال هذه القوى، فيكون عندئذٍ متصفاً بالحكمة والشجاعة والعفة، فإذا اجتمعت هذه الملكات الثلاث في النفس تحققت الملكة الرابعة وهي العدالة. فهذه أصول الأخلاق الفاضلة، ولكلٍّ منها فروع ناشئة منها، راجعة بحسب التحليل إليها، نسبتها إلى الأصول المذكورة كنسبة النوع إلى الجنس.

وقد أشار ابن عاشور إشارة سريعة إلى هذه الأصول الأخلاقية[٤]، وأن العدل هو وسط بين طرفين كليهما مذموم[٥]. ونتساءل هنا عن فكرة الوسطية، هل هي وسطية معيارية، أم أنها اعتبارية؟

هل الوسطية معيارية أم أنها اعتبارية؟

يرى كثير من الباحثين أن الوسطية التي ذُكرت في القرآن الكريم هي موقف متميز، يتجه نحو الأفضل والأكمل والأعدل[٦]، وبهذا تختلف عن الوسطية الأرسطية، ذلك أن وسطية أرسطو وسطية حسابية تقوم على التداخل

(١) انظر: روح البيان: ٩ / ٩٥.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٣٤٤.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٣٦٨.

(٤) انظر: التحرير والتنوير: ١ / ١٩٨.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٥ / ٩٤.

(٦) انظر: محمد المدني: وسطية الإسلام: ٧. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة: العدد الرابع: ١٩٦١م. والدكتور أحمد عمر هاشم: الوسطية في الإسلام: ٧. دار الرشاد بالقاهرة: ط١ / ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

بين شيئين لإنشاء شيء ثالث، يقف بدلاً منهما، وهذا الموقف الجديد يحدده العقل نتيجة الاستنباط والتوليد[١].

وقد ذكر الآلوسي في تفسيره ما يفيد أن الوسطية معيارية، حيث قال: «وقد قالوا: إن التوسط بين الإفراط والتفريط بحيث لا يكون ميل إلى أحد الجانبين قيد عرض شعرة، مما لا يحصل إلا بالافتقار إلى الله تعالى، ونفي الحول والقوة بالكلية، ومثلوا الأمر المتوسط بين ذينك الطرفين بخط يكون بين الشمس والظل، ليس بشمس ولا ظل، بل هو أمر فاصل بينهما، ولعمري إن ذلك لدقيق، ولهذا قالوا: لا يطيق الاستقامة إلا من أيد بالمشاهدات القوية والأنوار السنية»[٢].

وهذا ما أشار إليه الغزالي من قبل، حيث اعتبر الوسط هو الصراط المستقيم، وهو أدق من الشعرة، وأحد من السيف[٣].

وأرى أن وسطية أرسطو ليست وسطية معيارية حسابية، وإنما هي وسطية اعتبارية، كما قال بعض الباحثين[٤]، وهذا ما ذكره أرسطو نفسه،

(١) انظر: عبد الحميد إبراهيم: الوسطية العربية (مذهب وتطبيق): ١ / ١٣. دار المعارف: ط٢ / ١٩٨٥م. والدكتور محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي: ٧٧. دار الشروق بالقاهرة: ط١/ ١٤١١هـ / ١٩٩١م. ويرى كلٌ من أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور في كتابه دراسات أخلاقية: ١٢٠، وأستاذنا الدكتور أبو اليزيد العجمي في كتابه الأخلاق بين العقل والنقل: ١٤٧، أن فكرة أرسطو عن الوسط لم تخل من انتقاد، فإن بعض أنواع السلوك لا وسط فيها، بل هي شر خالص، وبعض أنواع السلوك خير خالص.

(٢) روح المعاني: ٦ / ٣٤٥.

(٣) انظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس: ٩٣.

(٤) انظر: الدكتور عادل العوّا: المذاهب الأخلاقية(عرض ونقد): ١ / ١٢٧، والدكتور عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام: ١٢٣، =

حيث قال: «إن الوسط بالنسبة لشيء ما، هو النقطة التي توجد على بعد سواء، من كلا الطرفين، والتي هي واحدة وبعينها في كل الأحوال، أما بالإضافة إلى الإنسان، بالإضافة إلينا، فالوسط هو هذا الذي لا يعاب بالإفراط ولا بالتفريط، وهذا المقدار المتساوي بعيد أن يكون واحداً بالنسبة لجميع الناس، ولا هو بعينه بالنسبة للجميع»[١].

فبهذا النص فرَّق أرسطو بين الإنسان وغيره من الأشياء، فالأشياء لها وسط معياري، أما الإنسان فلا يمكن أن تكون أفعاله الوسطية معيارية، بل غاية ما يقال أنه لا إفراط ولا تفريط، وهذا يختلف من إنسان لآخر أيضاً. ويرى أن الرذائل ليس لها وسط، فعلى أي وجه أخذ بها الإنسان فإنه دائماً مجرم بارتكابها[٢].

وعلى هذا يُحمل كلام الفلاسفة والمفسرين عن الوسطية، بل إن بعض المفسرين لم يقف عند حدِّ الوسط في أمور الخير التي تُبذل في سبيل الله، فرأوا أن لكل خُلُق طرفين ووسطاً، فالطرف الكامل هو أن يكون بحيث يبذل كل ما يملكه في سبيل الله، الجيد والرديء، والطرف الفاحش الناقص لا ينفق شيئاً في سبيل الله، لا الجيد ولا الرديء، والأمر المتوسط أن يبخل بالجيد وينفق الرديء[٣].

= والدكتور مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام: ٤٤. دار الثقافة العربية بالقاهرة: ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م.

(١) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: ١ / ٢٤٤.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١ / ٢٤٩، وكذلك يفهم من كلام مسكويه أن الوسطية ليست معيارية، بل هي اعتبارية، ويبدو لي أنه متبع لأرسطو في ذلك. راجع: تهذيب الأخلاق: ٢٥، ١٣١.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٧ / ٧٠، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢ / ٦٠٢.

ويرى الطباطبائي أن الوسط العدل هو الجزء الجوهري الذي يركن إليه التركيب والتأليف الاجتماعي، فإن الفرد العالي الشريف الذي يتلبّس بالفضائل العالية الاجتماعية لا يجود منه الزمان إلا بالنزر القليل، ومن المعلوم أنه لا يتألف المجتمع بالفرد النادر. والفرد الدنيء الخسيس الذي لا يقوم بالحقوق الاجتماعية، لا اعتماد عليه في بنية الاجتماع. فبقي أن يكون الاعتماد على أفراد المجتمع المتوسطين الذين تقوم بهم بنية المجتمع وتتحقق فيهم مقاصده ومآربه[1]. ورأى في قوله تعالى: ﴿وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ﴾ [لقمان: ١٩]. كناية عن أخذ وسط الاعتدال في مسير الحياة[2].

فهذا ما ذكره بعض المفسّرين عن الفضائل بشكل مجمل، وقد ظهر لنا من خلال ذلك أثر الفلسفة في كلامهم عن الفضائل، وآثرنا الاختصار لكثرة الدراسات في هذا الجانب[3]. وهذه الفضائل هي التي تحقق السعادة للإنسان، فليس بعد السعادة غاية تُطلب، فهي الغاية المطلوبة لذاتها[4]. فما هي السعادة؟

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٦ / ٢٠٣.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٥ / ٢٧٥، وراجع الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٥/ ١٥١، حيث رأى في هذه الآية إشارة إلى التوسط في الأفعال والأقوال.

(٣) مثل دراسة الدكتور مقداد يالجن: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام: (دراسة مقارنة)، ودراسته أيضاً: فلسفة التربية الأخلاقية الإسلامية: رسالة دكتوراه: جامعة القاهرة: كلية دار العلوم: قسم الفلسفة الإسلامية: ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م. والدكتور أحمد عبد الرحمن إبراهيم: الفضائل الخلقية في الإسلام، رسالة دكتوراه: جامعة القاهرة: كلية دار العلوم: قسم الفلسفة الإسلامية: ١٩٧٧م. وهناك مؤلفات كثيرة في هذا الشأن، رجعت إلى بعضها في هذا البحث، والجديد الذي أضافته هذه الرسالة هو الكشف عن مدى تأثر المفسرين بالفلسفة في كلامهم عن الأخلاق والفضائل والسعادة وغير ذلك

(٤) انظر: مسكويه: تهذيب الأخلاق: ٧٨، وابن سينا: رسالة في السعادة والحجج =

*** معنى السعادة[١]:**

اختلف الناس في معنى السعادة، هل هي اللذة أو اليسار أو الكرامة أو الصحة أو الراحة إلخ، وهذه الأشياء كلها اعتبرها أرسطو وسيلة للسعادة وليست السعادة بذاتها[٢]، أما السعادة فهي الفعل المطابق للفضيلة، والسعادة الكاملة هي فعل التفكر والتأمل[٣]. وقال الفارابي: هي الخير على الإطلاق[٤]. وذكر أحد الباحثين أن أكثر فلاسفة اليونان يرون أن السعادة هي الخير[٥]. ورأى بعضهم أن السعادة الحقيقية لا تتحقق إلا في الدار الآخرة[٦].

وعرف الأصفهاني السعادة بأنها «معاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير»[٧]. وقسّم السعادة إلى قسمين: أخروية، ودنيوية، وقسّم السعادة الدنيوية إلى ثلاثة أقسام: سعادة نفسية، وبدنية، وخارجية[٨].

وقد أشار الشيخ محمد رشيد رضا إلى أن آراءهم في ذلك معقولة

= العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر: ٢. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند: ط١ / ١٣٥٣هـ. الشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ١ / ١٧٢.

(١) للتوسع في هذه المسألة راجع: الدكتور سعيد مراد: نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام: مكتبة الأنجلو المصرية: د/ ط: ١٩٩٢.

(٢) انظر: أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية: ٨.

(٣) انظر: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: ٢ / ٣٥٣، ومسكويه: الفوز الأصغر: ٥٩.

(٤) انظر: رسائل الفارابي(السياسات المدنية): ٤٢، وآراء أهل المدينة الفاضلة: ٤٦.

(٥) انظر: انجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة: ١٧.

(٦) انظر: مسكويه: كتاب السعادة: ٧٢، وتهذيب الأخلاق: ٩٢، وابن سينا: رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر: ٥، ٢٠.

(٧) المفردات في غريب القرآن: ٢٣٨.

(٨) المصدر السابق:

وصحيحة، وقد أنطقهم الله تعالى بكثير من الحكم، ولكن لم يكن لتلك الآراء قوة الوحي وسلطته على القلوب والأرواح، والتأثير السريع في إصلاح الناس، ومن ثَمَّ كان الدين أنفع من الفلسفة للناس[1].

ورأى أحد الباحثين بعد بحث هذه المسألة لدى فلاسفة الإسلام، أن روح الإسلام كانت واضحة ومتميزة في كلامهم عن السعادة، وإن كانت لا تخلو من تأثر بالفلسفة اليونانية أيضاً[2].

وسبقت الإشارة إلى أن الرازي جعل السعادات على ثلاثة أقسام كما فعل الراغب الأصفهاني، وقد ذكر هذه الأقسام في مواضع متعددة في تفسيره، فمثلاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾ [النحل: ٢]. ذكر هذه الأقسام، وأن للنفس قوتين: **إحداهما**: القوة النظرية، وسعادة هذه القوة في حصول المعارف، وأشرف المعارف وأجلها معرفة أنه لا إله إلا الله، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ **وثانيهما**: القوة العملية، وسعادة هذه القوة في الإتيان بالأعمال الصالحة، وأشرف الأعمال الصالحة هو عبودية الله تعالى، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُونِ﴾ ولما كانت القوة النظرية أشرف من القوة العملية لا جرم قدم الله تعالى كمالات القوة النظرية[3].

ورأى أن كمال السعادة ليس إلا في معرفة الله تعالى، ومعرفة صفاته وأفعاله، وملائكته، وعالم السموات، وهذه المعارف قد تحصل في الدنيا،

---

(١) انظر: تفسير المنار: ٥ / ٤٠٩.

(٢) انظر: الدكتور سعيد مراد: نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام: ٢٥٤.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١٩ / ٢٢٦.

ولكن لا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج، للعلائق البدنية التي تعوق ظهور تلك السعادات واللذات، فإذا زال هذا العائق بالموت حصلت السعادة الكبرى[1].

وأكد هذا المعنى عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ [الفجر: ٢٧ ـ ٣٠]. فذكر أن القرآن والبرهان قد تطابقا على أن هذا الاطمئنان لا يحصل إلا بذكر الله، أما القرآن فقوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]. وأما البرهان فمن وجهين:

الأول: أن القوة العاقلة إذا أخذت تترقى في سلسلة الأسباب والمسببات، فإنها لا تقف عند حدّ الممكنات، فلا تزال تترقى حتى تنتهي في ذلك الترقي إلى واجب الوجود لذاته، عند ذلك تنقطع الحاجات، ولما وقفت الحاجة دونه وقف العقل عنده واطمأن إليه، ولم ينتقل عنه إلى غيره، فثبت أن الاطمئنان لا يحصل إلا بذكر واجب الوجود.

الثاني: أن حاجات العبد غير متناهية، وكل ما سوى الله تعالى فهو متناهٍ إلا بإمداد الله، فلا بد في مقابلة حاجة العبد التي لا نهاية لها من كمال الله الذي لا نهاية له، حتى يحصل الاستقرار، فثبت أن كل من آثر معرفة الله تعالى فنفسه هي النفس المطمئنة، وكل من كان كذلك فلا جرم سيخاطب عند مفارقته الدنيا بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ وهذا كلام لا ينتفع الإنسان به إلا إذا كان كاملاً في القوة الفكرية الإلهية، أو في التجريد والتفريد[2].

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ١٤١.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٣١ / ١٧٧.

ومعنى قوله ـ عز وجل ـ : ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي﴾ أي: انضمي إلى عبادي المقربين، لأن الأرواح الشريفة القدسية تكون كالمرايا المصقولة، فإذا انضم بعضها إلى بعض حصلت فيما بينها حالة شبيهة بالحالة الحاصلة عند تقابل المرايا المصقولة من انعكاس الأشعة من بعضها على بعض، فيكون ذلك الانضمام سبباً لتكامل السعادات الروحانية، وأما قوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي﴾ فهذه إشارة إلى السعادات الجسمانية، ويدل العطف بفاء التعقيب في الآية الأولى على أن السعادات الروحانية غير متراخية عن الموت في حق السعداء، وأما العطف بالواو في الآية الثانية فإنه يدل على أن السعادات الجسمانية لا يحصل الفوز بها إلا بعد القيامة الكبرى[1]. وتابع إسماعيل حقي[2] والآلوسي[3] الرازيَ في هذا التفسير.

ونجد أن الشيرازي قد تكلم عن السعادة وأطال الكلام في ذلك، فقسم السعادة إلى قسمين: سعادة دنيوية، وسعادة أخروية، والسعادة الدنيوية قسمان: بدنية وخارجية، والأخروية أيضاً قسمان: علمية وعملية، والأولى جنة المقربين، والثانية جنة أصحاب اليمين[4].

وقد فصَّل القول في السعادة الأخروية في مواضع مختلفة من تفسيره، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنۡهَا مِن ثَمَرَةٖ رِّزۡقٗا قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِي رُزِقۡنَا مِن قَبۡلُۖ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗاۖ وَلَهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَهُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٥]. تكلم عن هذه السعادة، فذكر أنها على ضربين: السعادة الحقيقية المحكمة،

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٣١ / ١٧٩.

(٢) انظر: روح البيان: ١٠ / ٤٣٢.

(٣) انظر: روح المعاني: ١٥ / ٣٤٦.

(٤) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٣٢٥.

وهي عبارة عن الاتصال بالعقليات الدائمة، ومجاورة الحق الأول، والسعادة الظنية وهي التلذذ بنعيم الجنات، وهذه السعادة هي المرادة في قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ فالسعادة الظنية هي أشباه لما في عالم القدس من اللذات الحقيقية التي يتنعم بها المقربون، والسعادة الظنية هذه هي سعادة أصحاب اليمين[1]. وفي موضع آخر ذكر أن السعادة نوعان: بدنية وعقلية، فالسعادة البدنية هي ما تدرك بالمشاعر الجسمانية، كالسمع للمسموعات، والبصر للمبصرات، والذوق للمذوقات، والخيال للمتخيلات، والسعادة العقلية هي ما تدرك بالقوة العاقلة، كإدراك العقل للمفارقات، كمعرفة الله ـ عز وجل ـ وصفاته، وملائكته، والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة الأولى[2]، ولا يمكن فهم هذه السعادة لغير الحكماء الراسخين، وغاية العبارة أن يقال كما قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]. وأنه أعد لهم ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر[3].

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ٢٢٨.

(٢) هذا الكلام منقول عن ابن سينا، حيث قال: «والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها، فلا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول». انظر: النجاة: ٤٧٧.

(٣) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ٤٢٤، وقوله وأنه أعد لهم ما لا عين رأت إلخ هذا حديث نبوي أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب: بدء الخلق، باب: ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، ونص الحديث هو عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ (يَقُولُ / اللهُ/ ـ عز وجل ـ أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لا عَيْنٌ رَأَتْ وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، وَاقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾.

فمجامع السعادات ترجع إلى تحلية قوته العلمية بالعلوم الحقيقية، وعلى رأسها حقائق الإيمان بالله تعالى، وتخلية قوته العملية من الرذائل[١].

وبهذا نجد أن المفسّرين متفقون على أن السعادة الحقيقية هي السعادة الأخروية، قال الله ـ عز وجل ـ : ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ۝١٠٥ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۝١٠٦ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٠٧ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٥ ـ ١٠٨].

ولكن بعض المفسّرين كالرازي والشيرازي والآلوسي فرّقوا في كلامهم بين السعادة الروحانية والجسمانية حتى في الجنة، وهذه التفرقة فيها نزعة فلسفية، ففلاسفة الإسلام قد فرّقوا بين السعادتين، وعُنُوا بشرح السعادة الروحانية أكثر مما عُنُوا بشرح السعادة الجسمانية، بحجة أن السعادة الجسمانية مفروغ منها في الشرع، فالسعادة الحقيقية هي السعادة الروحانية، وذلك في أن تصير الروح في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً[٢].

وهذا الاهتمام بالسعادة الروحانية جعل الناس يفهمون عنهم أنهم ينكرون السعادات الجسمانية في الآخرة، فالمعاد عندهم للروح فقط دون البدن، وقد فصّلنا القول في هذه المسألة في مبحث المعاد، وهؤلاء

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٢٧٧.

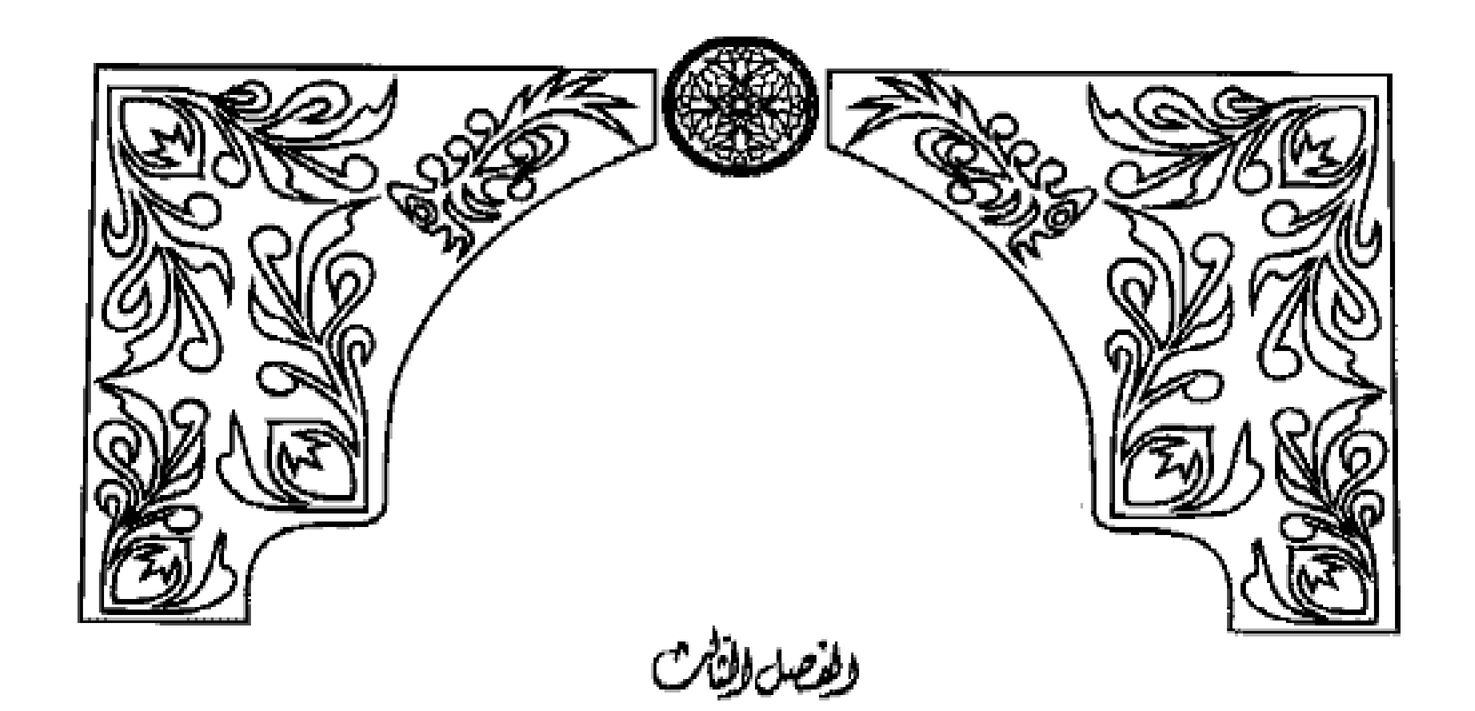
(٢) انظر: الكندي: رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة): ٢٧٥ ـ ٢٧٨، والفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ٤٦، وابن سينا: النجاة: ٢٩١، ورسالة أضحوية في أمر المعاد: ٥٠، والسهروردي: هياكل النور: ٤٠.

المفسرون وإن وافقوهم في أن السعادة الروحانية أعظم من السعادة الجسمانية غير أنهم لم ينكروا السعادات الجسمانية في الآخرة، فهم مؤمنون بالمعاد الروحاني والجسماني على السواء.

وبعد هذا الإيضاح عن كيفية بلوغ السعادة الحقيقية نتساءل: إذا كان الإنسان باستطاعته وبإرادته بلوغ تلك السعادة، فكيف يتم التوفيق بين إرادة الإنسان وما قضى الله تعالى به وقدَّر؟ كيف يتم التوفيق بين سعي الإنسان لبلوغ السعادة وقوله ﷺ: (إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللهُ مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ)[١]. فالجواب على هذا السؤال هو موضوع الفصل التالي:

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب بدء الوحي: باب ذكر الملائكة.



الفصل الثالث

الحرية الإنسانية



المبحث الأول

تعريف عام بالقضاء والقدر

إن أفعال الإنسان كما نراها في الواقع ترجع في كثير منها إلى اختياره وإرادته، فكل إنسان يشعر في نفسه أنه مختار، وله إرادة وقدرة على الفعل، يفعل هذا ويترك ذاك. وقد أثبت القرآن الكريم للإنسان الإرادة والقدرة والاختيار والمشيئة، فمن هذه الآيات قوله ـ عز وجل ـ : ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]. وقوله: ﴿قَالُوا نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [المائدة: ١١٣]. فثبت بهذا أن للإنسان إرادة، وكذلك له قدرة لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٤]. وقوله: ﴿وَغَدَوْا عَلَىٰ حَرْدٍ قَادِرِينَ﴾ [القلم: ٢٥].

ومن كانت له إرادة وقدرة، فله أن يختار ما يشاء، وقد ثبت هذا الاختيار باللفظ، فمن ذلك قوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا

لِمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥]. وقوله ـ عز وجل ـ : ﴿إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾ [القلم: ٣٨]. ومن الآيات التي أكدت مشيئة الإنسان قوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

بيد أن هناك آيات كثيرة ربطت مشيئة الإنسان بمشيئة الله تعالى، وأن الهدى والضلال بيده ـ سبحانه وتعالى ـ، وأنه قدَّر الأمور قبل خلقها، فلا يخرج شيء عن إرادته ومشيئته ـ سبحانه وتعالى ـ، ومن هذه الآيات قوله ـ عز وجل ـ : ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢]. وقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]. فصارت هذه الآيات وتلك محل جدل في مسألة القضاء والقدر.

ولقد اعترف بعض الفلاسفة بصعوبة البحث في هذه المسألة، فرأى ابن سينا أن فيها غموضاً، فلا تدون إلا مرموزة، ولا تعلم إلا مكنونة؛ لما في إظهارها من إفساد العامة[1]. واعتبرها ابن رشد من أعوص المسائل الشرعية، وذلك لأن دلائل السمع فيها متعارضة، فهناك آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبور على أفعاله، وهناك آيات كثيرة أيضاً تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله، وأنه مختار في أفعاله، ولهذا حصل الافتراق بين المسلمين في هذه المسألة، ويرى أن التعارض غير مقتصر على دلائل السمع فحسب، بل حجج العقول أيضاً متعارضة، وذلك أنه إذا فرض أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها، وجب أن يكون ههنا خالق غير الله ـ عز وجل ـ، وقد أجمع المسلمون أنه لا خالق إلا الله تعالى،

---

(١) انظر: رسالة في سر القدر: ٣٠٢، تحقيق الدكتور حسن عاصي ضمن كتابه التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا.

وإذا فرض أنه غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها، وعندئذٍ يكون التكليف من باب ما لا يطاق، ومن ثَمَّ لا فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، وكذلك تبطل الصنائع، وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان. فمن هنا رأى ابن رشد أن هذه المسألة من أعوص المسائل[1].

* **تعريف القضاء والقدر:**

القضاء لغة: الحكم، والصنع، والحتم. والقدر: القضاء والحكم ومبلغ الشيء[2]. فالقضاء والقدر متلازمان، وقد أكد ابن منظور هذا التلازم بين القضاء والقدر فقال: «فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه»[3]. وأما عن تعريف القضاء والقدر اصطلاحاً، فقد تنوعت الآراء في تحديد معنييهما:

فرأى الفارابي أن القدر هو مجموعة الأسباب وتسلسلها ارتقاءً إلى عالم الأمر، الذي منه ينبعث القضاء، فقال: «فلم تجد في عالم الكون طبعاً حادثاً، أو اختياراً حادثاً، إلا عن سبب، ويرتقي إلى مسبب الأسباب، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدياً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختيارية، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر، وكل شيء بقدر»[4]. وعرَّف أبو الحسن العامري القضاء بأنه صنع الشيء

---

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٢٢.

(٢) انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط.

(٣) لسان العرب: مادة قضي.

(٤) رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ١٧.

وإيجاده، والقدر هو تسويته لما هُيِّيء له[١]. وعرَّف ابن سينا القضاء بأنه علم الله ـ عز وجل ـ المحيط بالمعلومات، وعرَّف القدر بأنه إيجاب الأسباب للمسببات[٢]. أو بمعنى آخر فالقضاء هو «الوضع الأول البسيط»، والقدر هو «ما يتوجه إليه القضاء على التدريج، كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهي الأول»[٣].

وكذلك رأى ابن رشد أن نظام السببية هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، فَعِلَّةُ وجود هذه الأسباب هو علم الله ـ عز وجل ـ بها وبما يلزم عنها[٤]. فهذا هو رأي بعض الفلاسفة في معنى القضاء والقدر، فماذا عن رأي المفسرين في ذلك؟

* **رأي المفسِّرين في معنى القضاء والقدر:**

في البداية أشير إلى أن كلمة القضاء قد وردت في القرآن الكريم بمعانٍ متعددة[٥]: فجاءت بمعنى الخلق في قول الله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]. أي: خلقهن، وجاءت بمعنى الأمر في قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الإسراء: ٢٣]. أي أمرنا: وجاءت بمعنى الإعلام في قوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤].

---

(١) انظر: إنقاذ البشر من الجبر والقدر: ٢٦٤.

(٢) انظر: الرسالة العرشية: ١٦.

(٣) الشفاء(الإلهيات): ٤٣٩.

(٤) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٢٥.

(٥) انظر: الطبري: جامع البيان عن آي القرآن: ١ / ٥٠٩، والرازي: مفاتيح الغيب: ٤/ ٢٨، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢ / ٨٨، والشوكاني: فتح القدير: ١/ ١٣٣.

أي: أعلمنا، وجاءت بمعنى الإرادة في قوله: ﴿فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [غافر: ٦٨]. أي إذا أراد.

وكذلك كلمة القدر قد وردت في أكثر من موضع في القرآن الكريم، ومن معاني القدر: المقدار، والتقدير، والقضاء[١]: فالمعنى الأول ورد في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]. أي: بقدر لا يجاوزه ولا ينقص عنه، فقد خص الله ـ عز وجل ـ كل حادث بوقت وحال معينين، وهيَّأ له أسباباً مسوقة إليه تقتضي ذلك[٢]. والمعنى الثاني ورد في قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]. أي: خلقناه مرتباً على وفق الحكمة، أو مقدَّراً ثابتاً في سابق العلم الأزلي[٣]. والمعنى الثالث يستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]. قال الآلوسي: «فالقدر بالمعنى المشهور يقابل القضاء، وحَمْلُ الآية على ذلك هو المأثور عن كثير من السلف»[٤].

ورأى بعض المفسِّرين أن القضاء ما في العلم، والقدر ما في الإرادة[٥]. أو كما قال الرازي: القضاء ما كان مقصوداً في الأصل، والقدر ما يكون تابعاً له، مثاله من كان يقصد مدينة فنزل بطريق تلك المدينة بخان أو

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٧٤. وفي موضع آخر قال: «القدر يفسر بالقضاء، يقال: قضى الله عليه كذا وقدر عليه، أي: جعله على مقدار ما يكفي». مفاتيح الغيب: ١٩ / ٢٠٤.

(٢) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣ / ١٢٤، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١٩ / ٩٣.

(٣) انظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١٠ / ٣٧٩.

(٤) روح المعاني: ١٤ / ٩٣.

(٥) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٧٤، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٨/ ١٨٢.

قرية، فنزوله بهذه القرية ليس مقصوداً، فذلك القدر، وأما نزوله بالمدينة التي يقصدها فذلك القضاء.

ورأى أن هذا الفرق بين القضاء والقدر لا يعني ما تقوله المعتزلة بالتوليد[١]، وما تقوله الفلاسفة بالوجوب، مثل كون النار تحرق، حيث قالوا: الله تعالى خلق النار للنفع، فوقع اتفاق أسباب أوجبت احتراق دار زيد أو دار عمرو، فمعاذ الله أن نقول بأن الله غير مختار في أفعاله، أو يقع شيء لا باختياره، ولكن أجرى الله عادته بكذا، وما كان في مجرى عادته تعالى على وجه تدركه العقول البشرية نقول بقضاء، وما يكون على وجه يقع لعقل قاصر أن يقول لِمَ كان، ولماذا لم يكن على خلافه؟ نقول بقدر[٢]. وهذه الفروق الدقيقة بين القضاء والقدر لا تمنعنا من استعمالهما بمعنى واحد في هذا البحث، وقد سبقت الإشارة إلى تلازمهما، واستناد أحدهما إلى الآخر، فهي فروق دقيقة ليس لها أثر في الواقع.

وخلاصة القول في معنى القضاء أو القدر كما يرى بعض العلماء أنه علم الله ـ عز وجل ـ بالأشياء على ما هي عليه[٣]. قال القرطبي: «والذي عليه أهل السنة أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قدَّر الأشياء، أي: علم مقاديرها

---

(١) التوليد: «هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر، كحركة المفتاح في حركة اليد». الجرجاني: التعريفات: ٩٨. وراجع كلام المعتزلة حول هذه المسألة: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة(المنسوب له): ٣٨٧ وما بعدها. تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان: مكتبة وهبة بالقاهرة: ط١ / ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥ / ٢١٤.

(٣) انظر: البيهقي: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: ٦٧، وابن القيم: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: ٦٧. دار الفكر ببيروت: د/ ط: ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

وأحوالها وأزمانها قبل إيجادها، ثم أوجد منها ما سبق في علمه أنه يوجده على نحو ما سبق في علمه»[١].

وعلم الله ـ عز وجل ـ لا يستلزم الجبر والإلزام، كما هو ثابت وَهْماً في أذهان كثير من الناس؛ لأن العلم صفة كاشفة، وليس صفة مؤثرة[٢].

وإذا كان الرازي يرى هنا أن القضاء يعني العلم، والعلم كما قال صفة كاشفة[٣]، فإنه في أغلب تفسيره يرى أن القضاء والقدر يعني الجبر؛ لأن ما يعلمه الباري ـ عز وجل ـ لا بد من وقوعه، فيرى مثلاً عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم: ٢١]. أنه يمتنع وقوع خلاف المعلوم؛ لأن المعلوم لو لم يقع لانقلب علم الله جهلاً، وهو محال، والمفضي إلى المحال محال، فخلافه محال، فوقوعه واجب، وأيضاً فلأن جميع الممكنات منتهية في سلسلة القضاء والقدر إلى واجب الوجود، والمنتهي إلى الواجب انتهاء واجباً يكون واجب الوجود[٤]. فجميع الحوادث لا بد أن تكون معلومة لله تعالى، ومكتوبة في اللوح المحفوظ، ولو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلاً، ولانقلب ذلك الكتاب كذباً، وكل ذلك محال، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن الكل بقضاء الله وقدره[٥].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١ / ١٤٣، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٤ / ٢٦٨، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٢/ ١٩٥.

(٢) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: الإنسان مسير أم مخير: ٣٩. دار الفكر: ط١ / ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م. والشيخ محمد الغزالي: عقيدة المسلم: ١١٣. دار الريان بالقاهرة: د/ط: د/ت. والدكتور عبد المقصود عبد الغني: أصول العقيدة الإسلامية: ٢٣٧.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥ / ٢٥٤.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٢٠١.

(٥) انظر: مفاتيح الغيب: ٩ / ٢٥.

ويرى أن قوله ـ عز وجل ـ : ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا ءَاتَىٰكُمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣]. مقرر للقضاء والقدر، وأن وقوع الحوادث واجب لأسباب أربعة: **أحدها**: أن الله تعالى علم وقوعه، فلو لم يقع انقلب العلم جهلاً. **ثانيها**: أن الله أراد وقوعه، فلو لم يقع انقلبت الإرادة تمنياً. **ثالثها**: أنه تعلقت قدرة الله تعالى بإيقاعه، فلو لم يقع لانقلبت تلك القدرة عجزاً. **رابعها**: أن الله تعالى حكم بوقوعه بكلامه الذي هو صدق، فلو لم يقع لانقلب ذلك الخبر الصدق كذباً.

ثم قال: «فإذن: هذا الذي وقع لو لم يقع لتغيرت هذه الصفات الأربعة من كمالها إلى النقص، ومن قدمها إلى الحدوث، ولما كان ذلك ممتنعاً علمنا أنه لا دافع لذلك الوقوع، وحينئذ يزول الغم والحزن عند ظهور هذه الخواطر، وهانت عليه المحن والمصائب»[١]. ويرى أن هذا ما يلزم من آراء الفرق الأخرى أيضاً، مثل المعتزلة والفلاسفة والدهرية:

فأما **المعتزلة** فهب أنهم ينازعون في القدرة والإرادة، ولكنهم يوافقون في العلم والخبر، وإذا كان الجبر لازماً في هاتين الصفتين، فأي فرق بين أن يلزم الجبر بسبب هاتين الصفتين وبين أن يلزم بسبب الصفات الأربع.

وأما **الفلاسفة** فيلزم من كلامهم الجبر أيضاً؛ لأنهم ربطوا حدوث الأفعال الإنسانية بالتصورات الذهنية والتخيلات الحيوانية، ثم ربطوا تلك التصورات والتخيلات بالأدوار الفلكية التي لها مناهج مقدَّرة يمتنع وقوع ما يخالفها.

وأما **الدهرية** الذين لا يثبتون شيئاً من المؤثرات، فهم لا بد وأن يقولوا بأن حدوث الحوادث اتفاقي، وإذا كان اتفاقياً لم يكن اختيارياً، فيكون الجبر

---

(١) مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٢٣٩.

لازماً، فظهر أنه لا مندوحة عن هذا لأحد من فرق العقلاء، سواء أقروا به أو أنكروه[١].

ورأى الشيرازي أن القضاء عبارة عن ثبوت صور جميع الأشياء في العالم العقلي على الوجه الكلي، ومحله عالم الجبروت، وهو المسمى بأم الكتاب، وأما القدر فيرى أن له مرتبتين:

المرتبة الأولى عبارة عن حصول جميع الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي، مطابقة لما في المواد الخارجية، مستندة إلى أسبابها، واجبة بها، لازمة لأوقاتها، ومحله عالم المثال، وهو المسمى بالكتاب المبين.

والمرتبة الثانية عبارة عن حصول تلك الصور المعينة المقيدة بوقتها المعين في الخارج، ومحل هذه المرتبة الهيولى الأولى[٢].

ويبدو في هذا التقسيم لمراتب القضاء والقدر أثر نظرية الفيض، فالشيرازي ينطلق في شرح مسألة القضاء والقدر من تقسيمه لمراتب الوجود، وصدور بعضها من بعض، وهذا ملاحظ في مواطن متعددة في تفسيره[٣]، وكذلك في كتبه العقلية كالأسفار الأربعة[٤]. وإلى قريب من رأي الشيرازي ذهب الطباطبائي، فقد قسَّم العالم إلى ثلاثة عوالم:

أولها: عالم العقل: وفيه حقائق الأشياء وكلياتها من غير مادة طبيعية ولا صورة، وله نسبة السببية لما في عالم المثال[٥].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٢٣٩.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٣٠٣.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٣ / ٢٨٣، و ٥ / ١٣١، و ٨ / ٢٩٨.

(٤) انظر: ٦ / ٤١٠.

(٥) الميزان في تفسير القرآن: ١١ / ٢٧٣.

وثانيها: **عالم المثال**: وفيه صور الأشياء بلا مادة، منه تنزل هذه الحوادث الطبيعة وإليه تعود، وله مقام العِلِّية ونسبة السببية لحوادث عالم الطبيعة.

وثالثها: **عالم الطبيعة**: وهو العالم الدنيوي الذي نعيش فيه، والأشياء الموجودة فيها صور مادية تجري على نظام الحركة والسكون والتغير والتبدل.

ثم جعل للقدر مرتبتين: المرتبة **الأولى** تعم جميع ما سوى الله تعالى، وهي تحديد أصل الوجود بالإمكان والحاجة. والمرتبة **الثانية** تخص عالمنا المشهود، وهي تحديد وجود الأشياء الموجودة فيه من حيث وجودها وآثار وجودها، وخصوصيات كونها بما أنها متعلقة الوجود والآثار بأمور خارجة من العلل والشرائط، فيختلف وجودها وأحوالها باختلاف عللها وشرائطها.

فالتقدير يهدي هذا النوع من الموجودات إلى ما قُدِّر لها في مسير وجودها، قال تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٣]. أي: هدى ما خلقه إلى ما قُدِّر له، ثم أتم ذلك بإمضاء القضاء، وفي معناه قوله في الإنسان: ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ۝ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ﴾ [عبس: ١٩ ـ ٢٠]. ويشير بقوله: ﴿ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ﴾ إلى أن التقدير لا ينافي اختيارية أفعاله الاختيارية. وهذا النوع من القدر في نفسه غير القضاء الذي هو الحكم الباتُّ الجازم منه ـ سبحانه وتعالى ـ بوجوده، فربما قَدَّر ولم يعقبه القضاء، كالقدر الذي يقتضيه بعض العلل والشرائط الخارجة ثم يبطل لمانع، قال تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]. وربما قَدَّر وتبعه القضاء، كما إذا قَدَّر أمراً من جميع الجهات باجتماع جميع علله وشرائطه وارتفاع موانعه، وأما النوع الأول من التقدير، وهو تحديد أصل الوجود بالإمكان والحاجة فحسب، فالقدر والقضاء فيه واحد، ولا يتخلف القدر فيه عن التحقق ألبتة.

والبحث العقلي يؤيد ما تقدم فإن الأمور التي لها علل مركبة من فاعل ومادة وشرائط ومعدات وموانع، فإن لكل منها تأثيراً في الشيء بما يناسبه، وهذا هو قدره، ثم العلة التامة إذا اجتمعت أجزاؤه أعطته ضرورة الوجود، وهذا هو القضاء الذي لا مرد له(١).

وبهذا يتبين لنا أن رأي الطباطبائي في القضاء والقدر قريب من رأي فلاسفة الإسلام، حيث جعلوا القضاء والقدر عبارة عن مجموعة من الأسباب الخارجة، فإذا ما تحققت هذه الأسباب واجتمعت، فإنه لابد من وقوع نتائجها، والتي يعبر عنا بالقدر. إذن: فالقضاء والقدر عند الطباطبائي «هو سريان العلية التامة والمعلولية في العالم»(٢).

وبعد هذا التعريف بالقضاء والقدر نجد أن الأمور المقدَّرة لا بد من وقوعها وحصولها في الواقع والخارج، وإذا كان الأمر كذلك فماذا عن أفعال الإنسان أمام القضاء والقدر، فهل أفعاله واقعة بالجبر أم بالاختيار؟ هذا ما نعرفه في المبحث التالي:

المبحث الثاني

فعل الإنسان بين الجبر والاختيار

أثبت فلاسفة الإسلام للإنسان الاختيار والإرادة، ولكن هذه الإرادة مرتبطة بمجموعة من الأسباب الخارجة التي ليست باختياره، وهذه الأسباب تنتهي إلى الإرادة الأزلية التي أوجبت ترتيب الموجودات على ما هي عليه(٣).

فرأى ابن رشد أن إرادة الإنسان إنما هي شوق يحدث له عن تخيل ما، أو تصديق

---

(١) انظر: الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١٩ / ٩٤.

(٢) المصدر السابق: ١ / ١٠١.

(٣) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي (كتاب الفصوص): ١٧، وأبو الحسن العامري: =

بشيء، وهذا الشوق ليس هو لاختياره، بل هو شيء يعرض له من الأمور التي من خارج، فالإرادة الإنسانية تكون مرتبطة بهذه الأمور الخارجية، واستدل ابن رشد لهذا بقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ﴾ [الرعد: ١١]. وكأنه يفسّر المعقبات في هذه الآية الكريمة بالأسباب(١).

ولما كانت هذه الأسباب الخارجة عن الإنسان تجري على نظام محدود بحسب ما قدرها الباري ـ عز وجل ـ، كانت الإرادة الإنسانية لا تتم بالجملة إلا بموافقة هذه الأسباب، فواجب أن تكون تلك الإرادة تجري على نظام محدود، وهذا النظام هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وعلة وجود هذه الأسباب هو علم الله ـ عز وجل ـ بها وبما يلزم عنها، ومن هنا يرى ابن رشد أن للإنسان اكتساباً، وأن اكتسابه بقضاء وقدر سابق، وعلى ذلك يمكن الجمع بين دلائل السمع التي يُظن بها التعارض، وكذلك تنحل الحجج العقلية المتعارضة(٢).

ورأى الرازي أن ربط الفلاسفة حدوث الأفعال الإنسانية بالأدوار الفلكية التي لها مناهج مقدرة، يمتنع وقوع ما يخالفها، هو مذهب الجبر(٣). وأكد ذلك بعض الباحثين، فرأى أن الفارابي وابن سينا ـ مثلاً ـ يثبتان حتمية قاسية على الإنسان(٤).

= إنقاذ البشر من الجبر والقدر: ٢٦٥، وأبو البركات البغدادي: الكتاب المعتبر في الحكمة: ٣ / ١٩٥، وابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٢٥.

(١) وهذا التفسير غير صحيح، فالمعقبات هي الملائكة. راجع: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٣ / ١١٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩ / ٢٩١.

(٢) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢٢٥.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٢٣٩.

(٤) انظر: الدكتور فاروق الدسوقي: مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام: ٣٢٣.

وهذا الحكم بإلزام الفلاسفة مذهب الجبر قد يكون صحيحاً من حيث النظرة العامة في سلسلة النظام السببي الذي ينتهي إلى إرادة الله ـ سبحانه وتعالى ـ، فلم يقل أحد من المسلمين باستقلالية فعل الإنسان استقلالاً تاماً عن إرادته ـ عز وجل ـ، ولكن إرادة الله تعالى هي التي اقتضت أن يكون الإنسان مختاراً، وأن يكون اختياره مرتبطاً بالنظام السببي الذي اقتضته تلك الإرادة.

وقد أفاض الرازي في عرض هذه المسألة في مواطن كثيرة في تفسيره، فذكر عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ : ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]. أن الله تعالى هو الخالق لأعمال العباد؛ لأن أعمال العباد أشياء، والله تعالى خالق كل شيء بحكم هذه الآية، فوجب كونه تعالى خالقاً لها.

ثم عرض لرأي المعتزلة في هذه الآية، فذكر عنهم أن هذا اللفظ وإن كان عاماً إلا أن هذا العموم مخصوص بقوله: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ [الأنعام: ١٠٤]. فهذا ـ عندهم ـ تصريح بكون العبد مستقلاً بالفعل والترك، فلما دلت هذه الآية على كون العبد مستقلاً بالفعل والترك، ثبت أن قوله: ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا﴾ يوجب تخصيص ذلك العموم[(١)].

وكان ردُّ الرازي على ذلك أن الدليل العقلي القاطع قد ساعد على صحة ظاهر هذه الآية، وذلك أن الفعل موقوف على الداعي، وخالقُ الداعي هو الله تعالى، ومجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل، وذلك يقتضي كونه تعالى خالقاً لأفعال العباد[(٢)].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٢٧.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٢٨.

ثم قال: «وإنما قلنا: إن صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي؛ لأن قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والترك، فلو ترجح أحد الجانبين على الآخر من غير مرجح، لزم وقوع الممكن من غير مرجح، وهو نفي الصانع، وإنما قلنا: إن تلك الداعية من الله تعالى؛ لأنها لو كانت من العبد لافتقر إيجادها إلى داعية أخرى ولزم التسلسل، وإنما قلنا: إنه متى كان الأمر كذلك لزم الجبر؛ لأن عند حصول الداعية المرجحة لأحد الطرفين صار الطرف الآخر مرجوحاً، والمرجوح ممتنع الوقوع، وإذا كان المرجوح ممتنعاً كان الراجح واجباً»(١).

وقد كرر هذا المعنى عند تفسيره لقوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. فرأى أن المعتزلة ترى أن هذه الآية صريحة في أن الأمر بالإيمان والكفر والطاعة والمعصية، مفوض إلى العبد واختياره، ولكنه يخالفهم ذلك، حيث رأى أن هذه الآية من أقوى الدلائل على صحة قوله بالجبر، فالآية صريحة في أن حصول الإيمان وحصول الكفر موقوف على حصول مشيئة الإيمان وحصول مشيئة الكفر، ورأى أن صريح العقل يدل له أيضاً، فإن حصول القصد والاختيار إن كان بقصد آخر يتقدمه واختيار آخر يتقدمه لزمه أن يكون كل قصد واختيار مسبوقاً بقصد آخر إلى غير النهاية، وهو محال، فوجب انتهاء تلك القصود وتلك الاختيارات إلى قصد واختيار يخلقه الله تعالى في العبد على سبيل الضرورة عند حصول ذلك القصد، فالإنسان إن لم تحصل في قلبه تلك المشيئة الجازمة الخالية عن المعارض لم يترتب الفعل، وإذا حصلت تلك المشيئة

---

(١) المصدر السابق: ٧/ ١٥١، وراجع: ٢/ ٥٤.

الجازمة يجب ترتب الفعل عليه، فالإنسان مضطر في صورة مختار[1].

ونلاحظ أن قول الرازي: «الإنسان مضطر في صورة مختار» صورة معكوسة عما ذكره أبو الحسن العامري، فقد ذكر العامري أن «الإنسان مختار على صورة المضطر»[2]. فالعامري يثبت الاختيار، والرازي ينفيه.

وكذلك أثبت الجبر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، حيث قال: «فعند دخول الروح في الجسد أعطى الروح قدرة على فعل الضدين، وَمَكَنَةً من الطرفين، إلا أنه يمتنع رجحان الفعل على الترك تارة، والترك على الفعل أخرى، إلا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المعارض، فلما لم تحصل تلك الداعية امتنع الفعل والترك، فكان إقدام الفاعل على الفعل تارة وعلى الترك أخرى بسبب حصول تلك الداعية في قلبه من الله يجري مجرى القهر، فكان قاهراً لعباده من هذه الجهة، وإذا تأملت هذه الأبواب علمت أن الممكنات والمبدعات والعلويات والسفليات والذوات والصفات كلها مقهورة تحت قهر الله، مسخرة تحت تسخير الله تعالى»[3].

ورأى أن أمواج الجبر والقدر قد تلاطمت عند تفسير قوله ـ عز وجل ـ : ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ۝٢٩ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٢٩ ـ ٣٠]. فالقدري يتمسك بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ والجبري يقول: متى ضمت هذه الآية إلى الآية التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر، وذلك لأن قوله: ﴿فَمَن شَآءَ

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ١٢٠، والآلوسي: روح المعاني: ٨ / ٢٥٤.
(٢) انظر: التقرير لأوجه التقدير: ٣٢١.
(٣) مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٥.

ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ يقتضي أن تكون مشيئة العبد متى كانت خالصة فإنها تكون مستلزمة للفعل، وقوله بعد ذلك: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ يقتضي أن مشيئة الله تعالى مستلزمة لمشيئة العبد، ومستلزم المستلزم مستلزم، فإذاً مشيئة الله مستلزمة لفعل العبد، وذلك هو الجبر(١).

ونجد أن الرازي مع قوله بالجبر في مواطن كثيرة في تفسيره، يعترف بغموض المسألة وصعوبتها، وأن كلا الفريقين ما طلب إلا إثبات جلال الله وعلو كبريائه، فمن وقع نظره على العظمة يرى أن الله ـ عز وجل ـ هو الموجد ولا موجد سواه، ومن وقع نظره على الحكمة يرى أنه لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح. ثم إن إثبات الإله يلجىء إلى القول بالجبر؛ لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح، وإثبات الرسول يلجىء إلى القول بالقدرة. وإذا رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، وهذا يقتضي الجبر، ونجد أيضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية، وذلك يقتضي مذهب المعتزلة، فكأن هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية، وبحسب العلوم النظرية، وبحسب تعظيم الله تعالى نظراً إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية، فلهذه المآخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت وعظمت(٢).

وقد خالف بعض المفسِّرين الرازي فيما ذهب إليه، بل انتقدوه في

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٠ / ٢٦٢.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢ / ٥٨.

ذلك[١]، ورأى الشيرازي أن القول بالجبر من جهة علم الله تعالى بحقيقة الأحوال، أو إخباره عن كفر طائفة من الناس ونكالهم في الآخرة، في غاية السخافة والوهْن، فالعلم والخبر لا يسلبان عن العباد القدرة، فالقدرة ثابتة للعبد، والتمكن من أفعاله مبذول له[٢]. وهذا لا يعني أن الشيرازي يقول باستقلالية أفعال العباد بالتأثير؛ لأنه انتقد المعتزلة في ذلك أيضاً، ورأى أن مذهبهم أقرب إلى مذهب الطبائعيين[٣].

فهو يرى أن قدرة العبد وإرادته وعلمه وشوقه من الأسباب القريبة لفعله، وهي مستندة إلى أسباب أخرى متوسطة، وأخرى بعيدة، حتى تنتهي إلى قدرة الله تعالى وإرادته، فاجتماع هذه الأسباب والتي من جملتها وجود الشخص الإنساني وقدرته وإرادته سبب تام في حصول فعل الإنسان، أما إذا تخلف سبب ما فإن فعل الإنسان يكون في حيز الإمكان أو الامتناع، ففعل الإنسان واجب الحصول عند تمام العلة، ممكن بالنسبة لكل طرف منها، ويرى أن من جملة هذه الأسباب الاختيار الذي وهبه الله تعالى للإنسان، وبناء على هذا يرى أن وجوب الفعل لا ينافي اختياريته[٤]. وهذه الاختيارية مطبوعة فيه اضطرارية له، فالاختيار للإنسان بمنزلة الفعل الطبيعي لغيره، ولهذا قيل: إن الإنسان مضطر في صورة مختار[٥].

---

(١) انظر: الشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ٨ / ٤٦، ٦٠. وحاصل كلامه أن هذه المسألة مرتبطة بسنن الله تعالى في نظام الكون. وتفصيل الكلام في السنن الإلهية وعلاقتها بمباحث القضاء والقدر، قد استوفيته في رسالة الماجستير التي قُدمت لقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة. بعنوان: من سنن الطبيعة والمجتمع في ضوء القرآن الكريم: ١٩٩٩م.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ١٧٣، ١٧٩، و ٣ / ٢٨١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٢/ ١٨٧.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٢/ ١٩٩.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٧ / ١٦٤.

ونلاحظ أن قول الشيرازي: إن الإنسان مضطر في صورة مختار، هو قول الرازي الذي أورده في إثبات الجبر، ولكن الشيرازي لم يذكره لذلك، وإنما ذكره لإثبات الاختيار، فهو يرى أن الإنسان مضطر في اختياره، فالاختيار للإنسان بمنزلة الفعل الطبيعي لغيره.

وإذا ثبت أن جميع الممكنات وسلسلة الأسباب التي من جملتها قدرة العبد وإرادته مستندة إلى مشيئة الله تعالى وعلمه، وأن من الأسباب القريبة الظاهرة لأفاعيلنا إنما هي قدرتنا وإرادتنا، فمن نظر إليها قاصراً نظره إلى هذه الأسباب القريبة قال بالقدر، ومن نظر إلى السبب الأول، وعلم كون تلك الأسباب والوسائط مستندة على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل والمعلولات إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ استناداً واجباً علة وفق القضاء والقدر، وقطع النظر عن الأسباب القريبة مطلقاً قال بالجبر وخلق الأفعال، وكلا الرأيين أعور، فلا جبر ولا تفويض، بل الأمر بين أمرين[1].

ويعني بقوله الأمر بين الأمرين أن الإنسان مختار من حيث إنه مجبور، ومجبور من الوجه الذي هو مختار، وأن اختياره هو بعينه اضطراره. واستدل على ذلك بقوله ـ عز وجل ـ : ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]. ففي هذه الآية السلب والإثبات من جهة واحدة؛ لأنه سلب الرمي عنه من حيث أثبت له. وكذا قوله ـ عز وجل ـ : ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤]. فنسب القتل إليهم، والتعذيب إلى الله بأيديهم، والتعذيب هناك عين القتل[2].

وقد ذهب الآلوسي مذهباً قريباً من هذا، فرأى أن ما ذكره الرازي

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ٢٠٣.

(٢) انظر: الأسفار الأربعة: ٦ / ٣٧٦.

مخالف لظاهر النصوص، فدعوى الجبر المطلق مهاترة، ودعوى استقلال العبد بأفعاله مكابرة، فالأمر بين الأمرين، لإثبات المشيئتين، فالعبد مختار في أفعاله، وغير مختار في اختياره[1].

بل تجاوز ذلك ليوافق ما قاله ابن عربي في تصوره لهذه المسألة التي ربطها بمسألة الماهيات، فذهب إلى القول بأن تحرك الدواعي في الإنسان يكون بحسب الاستعداد الأزلي لماهيته، فيترتب على تلك الدواعي الفعل أو الترك، وهذا الفعل أو الترك تابع لمشيئة الله تعالى التابعة لعلمه التابع للمعلوم، والمعلوم هنا هو ماهية الإنسان، فهذه الماهية ثابتة في الأزل غير مجعولة، ولم يتعلق بها إلا علمه ـ سبحانه وتعالى ـ، فتعلق علمه بها على ما هي عليه في ثبوتها غير المجعول مما يقتضيه استعدادها الأزلي، ثم الإرادة الإلهية تعلقت بتخصيص ما سبق العلم به من مقتضى استعداده الأزلي، فأبرزته القدرة على طبق الإرادة والعلم[2]. فيرى الآلوسي أن الماهيات متميزة في أنفسها تميزاً ذاتياً غير مجعول، وأن لها استعدادات ذاتية غير مجعولة أيضاً، والعلم الإلهي متعلق بها كاشف لها على ما هي عليه في أنفسها من اختلاف استعداداتها، فإذا تعلق العلم الإلهي بها على ما هي عليه مما يقتضيه استعدادها من اختيار، تعلقت الإرادة الإلهية باختيار الإنسان بمقتضى استعداده، فيصير مراده بعد تعلق الإرادة الإلهية مراداً لله تعالى.

إذن: فالإنسان منساق إلى أن يفعل ما يصدر عنه باختياره لا بالإكراه والجبر، فليس مجبوراً في اختياره الأزلي؛ لأنه سابق الرتبة على تعلق العلم السابق على تعلق الإرادة، والجبر تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم،

---

(١) انظر: روح المعاني: ١٥ / ١٨٤.

(٢) انظر: روح المعاني: ١ / ١٣٣. راجع مبحث الماهية والوجود في الباب الأول من هذا البحث.

الذي هو هنا اختياره الأزلي، فيمتنع أن يكون تابعاً لما هو متأخر عنه بمراتب، فما من شيء يبرزه الله تعالى بمقتضى الحكمة ويفيضه على الممكنات إلا وهو مطلوبها بلسان استعدادها، كما يشير إليه قوله تعالى على لسان سيدنا موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]. أي: الثابت له في الأزل مما يقتضيه استعداده غير المجعول، وإن كانت الصور الوجودية الحادثة مجعولة، وقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨]. أي: الثابتين لها في نفس الأمر[(١)].

وبناء على هذا فسّر قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧]. فقال: «فعلى هذا يكون الختم منه سبحانه وتعالى دليلاً على سوء استعدادهم الثابت في علمه الأزلي الغير المجعول، بل هذا الختم الذي هو من مقتضيات الاستعداد، لم يكن من الله تعالى إلا إيجاده وإظهار يقينه طبق ما علمه فيهم أزلاً، حيث لا جعل، وما ظلمهم الله تعالى في إظهاره، إذ من صفته سبحانه إفاضة الوجود على القوابل بحسب القابليات على ما تقتضيه الحكمة، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون حيث كانت مستعدة بذاتها لذلك، فحينئذ يظهر أن إسناد الختم إليه تعالى باعتبار الإيجاد حقيقة، ويحسن الذم لهم به من حيث دلالته على سوء الاستعداد وقبح ما انطوت عليه ذواتهم في ذلك»[(٢)].

ونجد أن الرازي قد أشار إلى دور الماهيات في اختلاف أفعال الناس وأحوالهم، فهذا الاختلاف تابع للماهية، ورأى أن القرآن الكريم مشعر

(١) انظر: روح المعاني: ١ / ١٣٥.
(٢) روح المعاني: ١ / ١٣٥. وراجع: ابن عربي: الفتوحات المكية: ٢/ ٥٨، ٤/ ١٩.

بذلك، فقد بيَّن الله تعالى بقوله: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢]. فالقرآن الكريم يكون لبعض الناس شفاء ورحمة، ويكون لآخرين خسارة وخزياً، ثم أتبعه ـ سبحانه وتعالى ـ بقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٤]. ومعناه أن اللائق بتلك النفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن الكريم آثار الذكاء والكمال، وبتلك النفوس الكدرة آثار الخزي والضلال. وهذا الكلام إنما يتم المقصود منه إذا كانت الأرواح والنفوس مختلفة بماهياتها، فبعضها مشرقة صافية، وبعضها كدرة ظلمانية[1].

وهذا الرأي لا يمكن قبوله ألبتة، ذلك أنهم لا يرون تأثيراً للإرادة الإلهية في الماهيات، فهي متميزة في أنفسها تميزاً ذاتياً غير مجعول، ولها استعدادات ذاتية غير مجعولة أيضاً، وعلى هذا تكون إرادة الله تعالى تابعة لهذه الاستعدادات بعد كشف العلم الإلهي لها على ما هي عليه في أنفسها من اختلاف استعداداتها، فإذا تعلق العلم الإلهي بها على ما هي عليه مما يقتضيه استعدادها من اختيار، تعلقت الإرادة الإلهية باختيار الإنسان بمقتضى استعداده، فيلزم من ذلك أن هذه الاستعدادات تشارك الباري ـ عز وجل ـ بالقدم والوجود الذاتي. ثم سيبقى السؤال: ما الذي جعل استعداداتها على هذا النحو، وما الذي أدى إلى اختلافها؟ فضلاً على أن هذا القول ينفي الخلق، ويجعل العلم تابعاً للأشياء، فكأنهم فروا من شيء ليقعوا فيما هو أشد منه.

وقد رأى الشيخ مصطفى صبري أن هذه خرافة اخترعها ابن عربي، وظنَّ أنه حل بها مسألة القضاء والقدر، واعتبر ما قاله أشبه بمذهب الطبيعيين[2].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٣٧.

(٢) انظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: ٣/ ٤٣، ١٦٨.

وكذلك نجد أن الطباطبائي قد وافق الشيرازي فيما قاله، فرأى أن الفعل الاختياري الصادر عن الإنسان بإرادته إذا فرض منسوباً إلى جميع ما يحتاج إليه في وجوده، من علم وإرادة وأدوات صحيحة ومادة يتعلق بها الفعل وسائر الشرائط الزمانية والمكانية، كان ضروري الوجود، وهو الذي تعلقت به الإرادة الإلهية الأزلية، ففعل الإنسان يكون ضرورياً بانضمامه إلى جميع أجزاء علته التامة، أما إذا قيس إلى بعض أجزاء علته التامة، فإنه لا يتجاوز حد الإمكان.

وبناء على هذا فإن عموم القضاء وتعلق الإرادة الإلهية بالفعل لا يوجب زوال القدرة وارتفاع الاختيار، لأن الإرادة الإلهية إنما تعلقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصياته الوجودية، ومنها ارتباطاته بعلله وشرائط وجوده، فإرادته ـ سبحانه وتعالى ـ إنما تعلقت بالفعل الصادر من الإنسان عن إرادة واختيار، فلو كان هذا الفعل حين التحقق غير إرادي وغير اختياري لزم تخلف إرادته ـ سبحانه وتعالى ـ عن مراده وهو محال، ولا يلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية؛ لأن الإرادة في طول الإرادة وليست في عرضها حتى تتزاحما[1].

ورأى أن الإنسان كما يستند في وجوده إلى العلة الأولى بجميع حدوده الوجودية من أب وأم وزمان ومكان وشكل وكم وكيف وعوامل أخر مادية، فكذلك فعله إنما يستند إلى العلة الأولى مأخوذاً بجميع خصوصياته الوجودية.

إذن: فالأفعال الإنسانية لها نسبة إلى الفاعل المباشر، ونسبة إلى الواجب، وإحدى النسبتين لا توجب بطلان الأخرى؛ لكونهما طوليتين لا

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ١٠١.

عرضيتين. وقد مثَّل لرأيه هذا بمثال المولى، فإذا اختار إنسان عبداً من العبيد فزوجه إحدى فتياته، ثم خصه بدار وأثاث وغير ذلك مما يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى أجل مسمى، فإن قلنا: إن المولى وإن أعطى لعبده ما أعطى وملكه ما ملك، فإنه لا يملك على الحقيقة، وأين العبد من الملك، كان ذلك قول المجبرة، وإن قلنا: إن للمولى بإعطائه المال لعبده وتمليكه جعله مالكاً، وانعزل هو عن المالكية، وكان المالك هو العبد، كان ذلك قول المعتزلة، ولو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين وقلنا: إن للمولى مقامه في المولوية وللعبد مقامه في الرِّقِّيَّة، وإن العبد إنما يملك في ملك المولى، فالمولى مالك في عين أن العبد مالك، فهنا ملك على ملك، كان ذلك القول الحق[1].

وبهذا نجد أن موقف الشيرازي والألوسي والطباطبائي من مسألة أفعال الإنسان موقف وسط بين الجبرية والقدرية، فقد أثبتوا للإنسان الإرادة والاختيار، وأن الله ـ عز وجل ـ هو الذي أراد أن يكون الإنسان مختاراً في أفعاله، وهذا لا ينافي إرادته ـ سبحانه وتعالى ـ، فلا تزاحم بين الإرادتين. وهذا الموقف قريب من موقف الفلاسفة، وخاصة موقف ابن رشد، فإن أفعال الإنسان لا تخرج عن نظام السببية الذي أراده الله ـ سبحانه وتعالى ـ وشاءه.

وإذا كان القضاء والقدر يعني علم الله ـ عز وجل ـ بما ستكون عليه الموجودات، فإن هذا المعنى للقضاء والقدر لا يستلزم الجبر والإلزام؛ لأن العلم صفة كاشفة، وليست صفة مؤثرة. فالإنسان ـ إذن ـ غير مجبور في

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ١١١.

إرادته، وهذا ظاهر بالحس، والنص، واللغة[١]. **فأما النص**: مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[٣]. **وأمّا الحس**: فالإنسان يشعر بإرادته وقدرته فيما يباشر من أعمال، ويفرق بين صحيح الجوارح فيما يفعل من حركات اختيارية دون مانع وبين عاطل الجوارح. **وأمّا اللغة**: فالمجبَر في اللغة هو الذي يقع منه الفعل بخلاف اختياره وقصده، فأما مَنْ وقع منه الفعل باختياره وقصده فلا يسمى في اللغة مجبراً.

ولكن قد يقال: أليست مشيئة الإنسان مرتبطة بمشيئة الله تعالى؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الدهر: ٢٩ ـ ٣٠]. بلى إن مشيئة الإنسان مرتبطة بمشيئة الله ـ عز وجل ـ، ولكن قد اقتضت مشيئة الله تعالى أن يكون الإنسان مختاراً بمشيئته التي متعه الله تعالى بها، وأقدره على القيام بما يريد ويختار، وأول الآية يدل على هذا المعنى ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ فهنا ثبت الاختيار للإنسان، فكان قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ تذكيراً لهذه النعمة الكبيرة، فلولا مشيئة الله ما استطاع الإنسان أن يشاء[٤].

---

(١) انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٣ / ٣٥، والشيخ محمد الغزالي: عقيدة المسلم: ١١٢.

(٢) سورة الكهف: الآية: ٢٩. والآية: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾.

(٣) سورة فصلت: الآية: ٤٠. والآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

(٤) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: الإنسان مسير أم مخير: ٩٠ـ ٩٢.

فالمعنى: ما تشاءون على سبيل الاختراع والاستقلال[١]، حيث إن السبب لا يستقل بالإيجاد[٢].

فإذا قيل: إذا ثبت بهذا أن للإنسان مشيئة، فكيف نفهم ذلك وقد جاء في القرآن الكريم آيات يُفْهَم منها أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد قضى بهداية مَنْ يشاء وإضلال مَنْ يشاء؟ فمن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ [الرعد: ٢٧]. وقوله: ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر: ٢٣]. فالجواب على ذلك أن هداية الله ـ عز وجل ـ وإضلاله مَنْ يشاء لا تعارض مشيئة الإنسان، بل هذه المشيئة هي السبب في الهداية والضلال، فالإنسان الذي يُؤْثر الغي على الرشد، ويتكبر في الأرض بغير الحق، اقتضت سنة الله أن يصرفه عن فهم آياته ويزيده ضلالاً على ضلاله[٣].

قال تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٦]. وقال: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٥]. «أي: ما كان الله ليوقع الضلالة

---

(١) انظر: برهان الدين البقاعي: نظم الدرر وتناسب الآيات والسور: ٨ / ٢٧٩. تحقيق عبد الرزاق غالب المهدي: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١ / ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

(٢) انظر: ابن القيم: شفاء العليل: ٨١.

(٣) انظر: ابن القيم: شفاء العليل: ٦٩، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: الإنسان مسير أم مخير: ١١٠، والشيخ محمد الغزالي: عقيدة المسلم: ١١٤، والدكتور عبد المقصود عبد الغني: حرية الإنسان دعامة المسؤولية والجزاء: ٤٥٣ (المؤتمر الفلسفي الثالث بدار العلوم).

في قلوبهم بعد الهدى حتى يبين لهم ما يتقون، فلا يتقون، فعند ذلك يستحقون الإضلال، ففي هذا أدل دليل على أن المعاصي إذا ارتكِبت وانتُهِك حجابها كانت سبباً إلى الضلال والردى، وسلماً إلى ترك الرشاد والهدى»[١].

فالهداية التي يمنحها الله تعالى لبعض عباده، ويمنعها عن بعضهم الآخر، لا يمكن أن تكون عن محاباة أو اعتساف، بل تكون لصالح من هو أهل لذلك، قال تعالى: ﴿فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾[٢]. أما الذين هم بعكس ذلك فقال تعالى بشأنهم: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٣]. فعلى هذا الأساس تكون هداية الله تعالى وإضلاله[٣].

ولقائل أن يقول: إن الإشكالات قد اتضحت بهذا العرض، ولكن ما زال الإشكال وارداً بالنسبة لبعض الأحاديث النبوية، فهناك أحاديث يخالف ظاهرها ما تقرر بشأن إرادة الإنسان واختياره:

منها قول النبي ﷺ: (**إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها**)[٤].

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٨ / ٢٥٧، وانظر: الدكتور فاروق الدسوقي: القضاء والقدر في الإسلام: ٢٢٣.

(٢) سورة الفتح: الآية: ١٨. والآية: ﴿۞ لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾.

(٣) انظر: محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن: ٢١٧.

(٤) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب القدر: باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه.

فالإشكال في هذا الحديث يزول تماماً بالرواية الثانية للحديث وهي: **(إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة فيما يبدو للناس وهو من أهل النار وإن الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للناس وهو من أهل الجنة)**[١]. فظاهر الرجلين غير باطنهما، فالرجل الأول كان يظهر أنه عابد طائع لله، وفي حقيقة نفسه أنه غير مخلص، ولا يقبل الله تعالى من العمل إلا ما كان خالصاً لوجهه، لقوله تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾ [الحج: ٣٧]. فأما الرجل الثاني فظاهره في المعاصي والفسوق، ولكنه مع ذلك منكسر القلب، متذلل بينه وبين ربه، فكلما يعصي ربه يشعر بعظيم ذنبه، فاقتضت سنة الله أن يظهر ذلك الرجل الأول على حقيقته فيفضحه ولو في آخر عمره، وأن يلطف بهذا الأخير فيصلحه ويهديه[٢]. والتعبير في الحديث «بسبق الكتاب» لا يعني أكثر من دقة العلم وانضباطه[٣].

ومنها قول النبي ﷺ: **(احتج آدم وموسى فقال موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة. فقال آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة. فقال النبي ﷺ: فحج آدم موسى فحج آدم موسى)**[٤].

فالجواب على هذا الحديث أن آدم ـ عليه السلام ـ خُلق خليفة في

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان: باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه.

(٢) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: الإنسان مسير أم مخير: ١٢٣، والدكتور عبد المقصود عبد الغني: أصول العقيدة الإسلامية: ٢٤٠.

(٣) انظر: الشيخ محمد الغزالي: عقيدة المسلم: ١٢٥.

(٤) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب القدر: باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام.

الأرض لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. فوجوده في الجنة مؤقت؛ لأنها مرحلة إعداد، فكان أكله من الشجرة قضاءً مبرماً لا اختيار له فيه، ولهذا نسي ولم يأكل قاصداً، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]. وعلى هذا كان آدم ـ عليه السلام ـ مؤاخذاً بالنسيان، وإن كان النسيان عنا مرفوعاً. وعندما لامه موسى ـ عليه السلام ـ كان آدم ـ عليه السلام ـ خارجاً عن دائرة التكليف، فلم يكن في القول المذكور له فائدة، بل فيه إيذاء وتخجيل، وبهذا حج آدم موسى عليهما السلام[١].

وبهذا القدر يتضح لنا أن الإنسان صاحب إرادة، يختار بها ما يشاء، وأن هذه الإرادة أو المشيئة كانت فضلاً من الله ونعمة، بيد أن هذه المشيئة أو الإرادة غير مطلقة، بل هي مقيدة، فالإنسان له حركتان: قسرية لا دخل له فيها ولا يترتب عليها ثواب أو عقاب، وحركة اختيارية إرادية، وهذه الحركة سر أودعه الله ـ عز وجل ـ في الإنسان، فتعلقت إرادة الله بأن يكون الإنسان مريداً مختاراً[٢].

وقد حاول ابن تيمية[٣]، وابن القيم[٤]، حلَّ هذه المسألة بالفصل بين

(١) انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي: ٨ / ٤٥٤. تحقيق عصام الصبا بطي: دار الحديث بالقاهرة: ط١/ ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م. وابن القيم: شفاء العليل: ٤٣.

(٢) انظر: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية: ١٥٥، وقارن: الشيخ محمد الغزالي: عقيدة المسلم: ١١٠، وعبد الكريم الخطيب: القضاء والقدر: ١٧٢. دار الفكر العربي: د/ ط: د/ت. والدكتور فاروق الدسوقي: القضاء والقدر في الإسلام: ٢١٨.

(٣) انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ١٠٧. مطبعة المدني بالقاهرة: د/ ط: د/ت.

(٤) انظر: شفاء العليل: ١٠٣، و ٤٩٥.

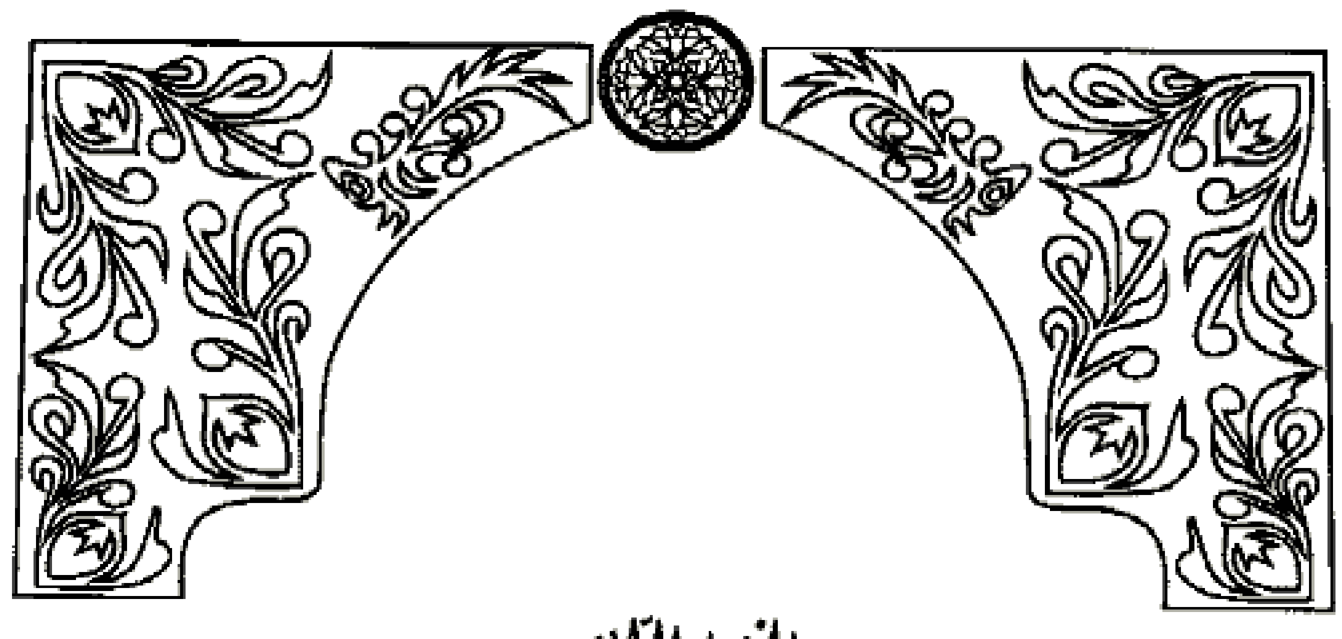
القضاء الكوني والقضاء الشرعي، حيث قسّما القضاء إلى قضاء كوني وقضاء تشريعي، وكذلك الإرادة والأمر[1]. فالقضاء الكوني لابد من وقوعه، وأما القضاء الشرعي فقد يخُالف ويُعارض، وكذلك الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، والأمر الكوني والأمر الشرعي. فالإرادة الكونية هي المشيئة الإلهية المطلقة، والإرادة الشرعية هي المحبة والرضى. فالله ـ عز وجل ـ لا يرضى لعباده الكفر ولا يأمر بالفحشاء، ولكن ذلك يقع من الإنسان فيكفر ويفحش، وهذا بإرادة الله الكونية، أي بمشيئته المطلقة التي بها كان الإنسان مختاراً، واختياره أوقعه في الكفر.

وإذا كانت غاية الفلاسفة مما كتبوه وقالوه هي السعادة العليا التي لا خير يعلوها، فإن هذه الغاية لن تتحقق إلا بوحي السماء، أعني النبوة، فهي المنهج القويم والصراط المستقيم لبلوغ الإنسان مرتبة السعادة الحقيقية. وإذا كنا قد عرفنا فيما سبق معنى الفلسفة، ففي الفصل التالي نتعرف على معنى النبوة وما يتعلق بها من مباحث:

---

(١) انظر: أبو العز الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة الإسلامية: ٥٣. تحقيق أحمد محمد شاكر: دار التراث بالقاهرة: د/ط: د/ت. والدكتور فاروق الدسوقي: القضاء والقدر في الإسلام: ١/ ٣٢٥، و ٣٣١، والشعراوي: القضاء والقدر: ٨٧، مؤسسة أخبار اليوم بالقاهرة: د/ط: د/ت.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الفصل الرابع

النبوة



المبحث الأول

التعريف بالنبوة والأنبياء

النُّبوة من النَّبأ، وهو الخبر، والجمع أنباء، والنبي مشتق من النبأ، أو من النَّبْوَة، فعلى الأول معناه المخبر عن الله ـ عز وجل ـ؛ لأنه أنبأ عنه وأخبر، وعلى الثاني معناه صاحب المكانة العالية الرفيعة؛ لأن النَّبْوَة هي الارتفاع عن الأرض[1].

وعرَّف ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ) النُّبوة بأنها: «بعثة قوم قد خصهم الله تعالى بالفضيلة، لا لعلة إلا أنه شاء ذلك، فعلمهم الله تعالى العلم بدون تعلم، ولا تنقل في مراتبه ولا طلب له»[2].

ومن شروط صحة النُّبوة: **أولاً**: أن يكون مدعي النبوة متصفاً بالفضائل

---

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادة نبأ.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ١ / ١٤٠.

النفسانية. **ثانياً**: إظهار معجز يدل على صدقه، ويعجز البشر عن مثله؛ لأن المعجز دليل على صدقه، وصدقه دليل على صحة نبوته. **ثالثاً**: أن يقترن بالمعجز دعوى النبوة فإن لم يقترن بالمعجزة دعوى لم يصر بظهور المعجزة نبياً(١).

والنُّبوة في عرف أكثر فلاسفة الإسلام كمال للنفس الناطقة، تستعد به لأن تفيض عليها المعارف من العقل الفعال، لصلاح عالمي البقاء والفساد(٢). أو بمعنى آخر هي الاتصال بقوة قدسية، يذعن لها بالغريزة عالم الخلق الأكبر(٣). والمراد بالإذعان الإشارة إلى المعجزات التي تظهر على يدي النبي.

والنبي عند الفلاسفة مَنْ اختص بالخواص التالية: **الأولى**: أن تكون له قوة قدسية(٤). **الثانية**: الاطلاع على المغيبات. **الثالثة**: ظهور الأفعال الخارقة على يديه. **الرابعة**: رؤية الملائكة متمثلة بصور يتحملها النبي، حتى يسمع كلام الله تعالى(٥).

---

(١) انظر: الماوردي: أعلام النبوة: ٥٦. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي: دار الكتاب العربي ببيروت: ط١/ ١٩٨٧م

(٢) انظر: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): ١٢٤، ورسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٣/ ٣٢، و٤/ ١٨٢، وقارن: ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية: ١٦١. تحقيق إبراهيم سعيداي: مكتبة الرشد بالرياض: ط١/ ١٤١٥هـ.

(٣) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ٩.

(٤) القوة القدسية تعني البصيرة التي يرى بها الإنسان حقائق الأشياء وبواطنها، وهي بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء وظواهرها. قال الجرجاني: «البصيرة: قوة للقلب المنور بنور القدس، يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها، بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء وظواهرها، وهي التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية والقوة لقدسية». التعريفات: ٦٦.

(٥) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(فصوص الحكم): ٩، و ١٥، وابن سينا: =

ومن الخصال الفاضلة التي يجب أن يتصف بها النبي، أو رئيس المدينة الفاضلة كما ذكر الفارابي: أن يكون تام الأعضاء، جيد الفهم والتصور، جيد الحفظ، جيد الفطنة ذكياً، حَسَن العبارة، محباً للتعليم والاستفادة، محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله، محباً للعدل وأهله، مبغضاً للظلم وأهله، كبير النفس محباً للكرامة، عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً، قوي العزيمة، غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، أعراض الدنيا هينة عنده(١).

ويلاحظ أن هذه الخواص التي اشترطوها في النبي هي من الأمور المتفق عليها بين المسلمين، وقد أشار إليها القرآن الكريم في أكثر من موضع، وقبل عرض بعض هذه النصوص وتفسير المفسرين لها، يجب التنبيه

= الشفاء(الإلهيات): ٢ / ٤٣٥، وتسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها): ٦٣، والسهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية: ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ٩٥، والغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس: ١٥٠، والشهرستاني: الملل والنحل: ٢ / ٢٢٨، وابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: ٥ / ٣٥٦، والإيجي: كتاب المواقف: ٣ / ٣٣٢، والدكتور عبد الفتاح الفاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف: ٨. مكتبة الزهراء بالقاهرة: ط١: ١٤١٦هـ / ١٩٩٦.

(١) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: ٥٩، ورسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: ٤ / ١٨٢، وحول الكلام عن صفات النبي وخصاله انظر: الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس: ١٤٣، والشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد: ٧٠، والشيخ محمد الغزالي: الشهادتان(التوحيد والنبوة): ٤٠، ٤٨. إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: العدد الخامس: ١٣٨٠هـ / ١٩٦١م. والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية: ١٩٢، والشيخ محمد علي الصابوني: النبوة والأنبياء: ٥٠. د/ اسم الناشر: ط٢ / ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

على أن اتفاق جمهور المسلمين مع فلاسفة الإسلام يبدو اتفاقاً بحسب الظاهر؛ لأن هؤلاء الفلاسفة يرجعون هذه الخواص إلى نفس النبي وقوة مخيلته[١]. فالنبوة ـ عندهم ـ تختص في روحها بقوة قدسية، تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر، فتأتي بمعجزات خارقة عن الجبلة والعادة، وهذه القوة القدسية لها تأثير في أجسام العالم، وتقبل المعقولات من الروح الملكية.

ثم إن الملائكة التي يتحدثون عنها ليست سوى صور علمية، جواهرها علوم إبداعية قائمة بذواتها، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظه، فعند اتصال الروح القدسية للنبي بالملائكة تتحول من معانٍ مجردة إلى صور بحسب ما يحتملها، فيرى صاحب الروح القدسية ملكاً على غير صورته، ويسمع كلامه بصوت أو كتب أو إشارة[٢]. وروح القدس ـ عندهم ـ هو العقل الفعَّال الذي عنده صور الأشياء بالفعل، وهو موجِد المعقولات ومفيضها، فبعد أن يترقى الإنسان في مراتب الإدراكات العقلية التي تبدأ بالعقل بالقوة أو الهيولاني، ثم العقل بالملكة، ثم العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد، فيتصل أعلاها وهو العقل المستفاد بالعقل الفعَّال[٣].

---

(١) انظر: الدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: ٧٢، والدكتور عبد الفتاح الفاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف: ٩٤.

(٢) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(فصوص الحكم): ٩، و ١٣، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها): ٦٣.

(٣) انظر: أرسطو: كتاب النفس: ١٠٨، والفارابي: الثمرة المرضية(مقالة في معاني العقل): ٣٩، وآراء أهل المدينة الفاضلة: ٤٤، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة(رسالة الحدود): ٧٩، (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالنهم): ١٢٦. وقد سبق في مبحث المعرفة الإنسانية بيان هذه المراتب ومناقشتها.

فالعقل الفعَّال هو الذي يفيض على العقل المنفعل بواسطة العقل المستفاد، ولأجل أن العقل الفعَّال فائض عن وجود السبب الأول، فيمكن أن يقال أن السبب الأول هو الموحي إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعَّال، فيكون ما يفيض من الله تعالى إلى العقل الفعَّال يفيضه العقل الفعَّال إلى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة، قال الفارابي: فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً مخبراً بالجزئيات، وهذا الإنسان هو في أكمل المراتب، وأعلى درجات السعادة[1].

ونجد في تعريف ابن سينا للوحي ما يؤكد هذا المعنى العام عن علاقة النبي بالعقل الفعَّال، حيث عرَّف الوحي بأنه «الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء»[2]. وهذا التعريف منتقد من وجهين:

الأول: أن هذا التعريف يشير بطرف خفي إلى معنى الإيحاء النفسي، لا الوحي الإلهي، كما ذكر أستاذنا الدكتور عبد الفتاح الفاوي[3].

الثاني: أنه جعل الإلقاء مفتوحاً أمام كل مَنْ استعدت نفسه لقبول ذلك الأمر العقلي، فلم يبقَ للنبي خصوصية سوى الأمر بإصلاح الخلق وأداء الرسالة، كما ذكر ابن سينا وغيره[4].

---

(١) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: ٥٨.

(٢) رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما: ٣.

(٣) انظر: النبوة بين الفلسفة والتصوف: ١١٤.

(٤) انظر: رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما: ٣، والسهروردي: رسالة في اعتقاد الحكماء: ٢٧١.

ورأى ابن سينا أن هذا الإلقاء يكون على ثلاث صور[1]: عقلي، واطلاع، وإظهار، فالأول دلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]. والثاني دلّ عليه قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣]. والثالث دلّ عليه قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا﴾ [الجن: ٢٦ ـ ٢٧].

إذن: فخلاصة رأيهم أن النفس الناطقة إذا قويت بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس، وتتصل بالعقل الفعّال، وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالِمة بحركاتها، وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها، كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش، وقد تتفق أن تشاهد النفس أمراً عقلياً وتحاكيه المتخيلة، وتنعكس الصورة إلى عالم الحس، كما كانت تنعكس منه إلى معدن التخيل، فتشاهد صوراً عجيبة تناجيها، أو تسمع كلمات منطوقة، أو ينجلي الأمر الغيبي على قدر المحاكاة[2].

ولهذا رأى الرازي أنهم لا يقولون: إن جبريل عليه ـ عليه السلام ـ جسم ينتقل من مكان إلى مكان، وإنما يقولون: المراد من نزول جبريل ـ عليه السلام ـ هو زوال الحجب الجسمانية عن روح النبي حتى يظهر في روحه من المكاشفات والمشاهدات بعض ما كان حاضراً متجلياً في ذات جبريل ـ عليه السلام ـ. وأما جمهور المسلمين فهم يقولون بأن جبريل ـ عليه السلام ـ جسم، وأن نزوله عبارة عن انتقاله من عالم الأفلاك إلى مكان النبي ﷺ[3].

(١) انظر: رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما: ٣.

(٢) انظر: السهروردي: هياكل النور: ٤٣، وحكمة الإشراق: ٢٤٣.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٠ / ١٤٩. وراجع: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ٦٦، =

هكذا فسر أكثر فلاسفة الإسلام ظاهرة الوحي، ويُلاحظ مما ذكروه أنهم سووا بين الأنبياء وغيرهم في تلقي المعارف من العقل الفعَّال، فالمعرفة عموماً لا تتم إلا بمساعدة العقل الفعَّال، فهو الذي يصيِّر العقل بالقوة (الهيولاني) عقلاً بالفعل، فإن منزلة العقل الفعَّال من الإنسان بمنزلة الشمس التي تعطي البصر الضوء، فيصير البصر بالضوء الذي استفاد من الشمس مبصراً بالفعل، بعد أن كان مبصراً بالقوة، وبذلك الضوء أيضاً تصير الألوان بالفعل[1]. وقد جعل فلاسفة الإسلام اتصال النبي بالعقل الفعَّال عن طريق المخيلة، بينما جعلوا اتصال الفيلسوف عن طريق عقله المنفعل، وظاهر هذه التفرقة بين النبي والفيلسوف تشير إلى تقدم الفيلسوف على النبي. وبناء على هذا التفسير لكيفية تلقي النبي للوحي، ألزم جمهور المسلمين الفلاسفةَ أموراً ثلاثة[2]:

الأول: أن النبوة كسبية؛ لأن الإنسان بتصفية باطنه وبمجاهدته لقوته الشهوانية والغضبية تترقى نفسه إلى أعلى مراتب التعقل حتى تتصل بالعقل الفعَّال، فلا تحصل النبوة إلا بعد أن تقوى نفسه فتصبح قوة قدسية.

الثاني: أن الفيلسوف أفضل من النبي؛ لأن الفيلسوف يتلقى تعاليمه

= حيث ذكر تصور الفلاسفة لمعنى الوحي وكيفية تلقي النبي له.

(١) انظر: أرسطو: كتاب النفس: ١٠٨، والفارابي: الثمرة المرضية(مقالة في معاني العقل): ٣٩، وآراء أهل المدينة الفاضلة: ٤٤، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة(رسالة الحدود): ٧٩، (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالنهم): ١٢٦.

(٢) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: ٥ / ٣٥٣، والإيجي: كتاب المواقف: ٣ / ٣٣٦، وابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية: ٣٣٣، وسيأتي فيما بعد انتقاد المفسرين لذلك.

من العقل الفعَّال عن طريق العقل، أما النبي فيتلقى تعاليمه عن طريق المخيلة، وليس هناك شك ـ كما قال أحد الباحثين ـ في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة[١].

الثالث: أن تفسيرهم لظاهرة الوحي عموماً مخالف للنصوص الشرعية التي تحدثت عن نزول الوحي وكيفية تلقي النبي له؛ لأن الملائكة عندهم صور عقلية مجردة، ليست لها حقيقة نزول وصعود كما ورد في النصوص الشرعية.

وقد اختلف الباحثون في موقفهم من هذه المسألة، فبعضهم رأى أن فلاسفة الإسلام وفي مقدمتهم الفارابي كانوا بهذا يحاولون التوفيق بين العقل والنقل، وخاصة أن هناك مَنْ ينكر النبوة من أصلها، فكان عليهم أن يثبتوها بالدليل العقلي، فكان حديثهم حديث مَنْ يرد على منكري النبوات[٢]. وبعضهم رأى أن الفلاسفة جانبوا الصواب بتفسيرهم لظاهرة الوحي، حيث بنوا النبوة على قوة المخيلة، فجعلوها الواسطة للاتصال بالعقل الفعَّال، فبدونها لا اتصال لأحد إلا للفلاسفة عن طريق العقل، وهذا يعني أن النبوة مكتسبة، وكذلك جعلوا للنبي قوة قدسية مؤثرة في عالم الأجسام، فيمكنه بذلك الاطلاع على المغيبات والإتيان بخوارق العادات. فخلاصة القول أن الفلاسفة عندما زجوا بقضية النبوة تحت قضايا العقل ومباحثه، لزمهم القول بكسبها، وقد جعلوا الفاصل بين النبي والفيلسوف فاصلاً دقيقاً في نظرهم، حتى إنك لا تستطيع أن تعرف هوية رئيس مدينتهم الفاضلة أفيلسوف هو أم نبي تفلسف؟[٣].

---

(١) انظر: الدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: ٩٦.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٩٦، والدكتور إبراهيم العاتي: الإنسان في فلسفة الفارابي: (نموذج الفارابي): ١٨٥. الهيئة المصرية العامة للكتاب: د/ط: ١٩٩٣م.

(٣) انظر: الدكتور عبد الفتاح الفاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف: ٨٨، والدكتور =

وجدير بالذكر هنا أن أشير إلى رأي الكندي الذي له موقف خاص في هذه المسألة، يختلف تماماً عما تقدم ذكره عن الفلاسفة، حيث رأى أن النبوة ليست بطلب، ولا تكلف، ولا بحث، ولا بحيلة رياضية أو منطقية، ولا بزمان، بل تكون بإرادة الله تعالى، وذلك بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده، وإلهامه ورسالاته، ولا سبيل لغير الرسل من البشر إلى نيل ذلك(١).

وبعد هذا التعريف الموجز بالنبوة والأنبياء، وكيفية تلقي النبي للوحي في رأي فلاسفة الإسلام، أبين رأي المفسّرين في ذلك:

*** رأي المفسّرين في تعريف النبوة والأنبياء:**

لم يخرج رأي المفسّرين عن رأي جمهور المسلمين في تفسيرهم للنبوة وكيفية تلقي النبي للوحي، فقد اشترطوا في النبي ما اشترطه الفلاسفة وغيرهم من الخواص التي مرّ ذكرها، فأما الخاصية الأولى وهي أن يختص النبي بفضائل نفسانية وقوة قدسية، فقد تكلموا عنها عند آيات الاصطفاء والاجتباء، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ﴾ [الحج: ٧٥]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]. وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجۡتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعۡقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيۡكَ مِن قَبۡلُ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [يوسف: ٦].

= راجع عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة: ٧٦٠، والدكتورة مرفت عزت بالي: الإتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا: ٤٩٩. دار الجيل ببيروت: ط١ / ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

(١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية(رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة): ٣٧٢.

فوجه الاصطفاء في جميع الرسل أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ خصهم بفضائل نفسانية، ونفس قدسية أفاضها الله تعالى عليهم بمحض الكرم والجود، فامتازوا على سائر الخَلق خُلُقاً، وجُعِلوا خزائن أسرار الله تعالى، ومظهر أسمائه وصفاته، ومحل تجليه الخاص من عباده، ومهبط وحيه، ومبلغي أمره ونهيه، ولذلك قووا على ما لم يقو عليه غيرهم[١]. وقد ذكر الرازي عن الحليمي[٢]. أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا بد وأن يكونوا متميزين عن غيرهم في القوى الروحانية والجسمانية، أما القوى الجسمانية فهي إما مدركة، وإما محركة، أما المدركة فهي إما الحواس الظاهرة، وإما الحواس الباطنة.

أما الحواس الظاهرة فمنها القوة الباصرة، ولقد كان الرسول ﷺ مخصوصاً بكمال هذه الصفة ويدل عليه قوله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ زَوَى لِي الأَرْضَ فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا**»[٣]. وقوله ﷺ: «**أَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ وَتَرَاصُّوا فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي**»[٤]. ونظير هذه القوة ما حصل لإبراهيم ـ عليه السلام ـ

---

(١) انظر: البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢ / ٢٢٦، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٤ / ٢٥٤، و ٥ / ٣٧، و ٦ / ١٢١، والشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٣ / ١٧٤، و ٦ / ٤٥، والآلوسي: روح المعاني: ٦ / ٥٩، و ٤ / ٢٦٦، و ١٣ / ٧٨.

(٢) الحليمي هو القاضي أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري، الفقيه الشافعي صاحب التصانيف، أخذ عن أبي بكر القفال الشاشي، ومن تصانيفه شعب الإيمان كتاب جليل في نحو ثلاث مجلدات. توفي سنة ٤٠٣هـ. راجع: ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب: دار الكتب العلمية بيروت: د/ط: د/ت.

(٣) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الفتن وأشراط الساعة: باب هلاك هذه الأمة بعضها ببعض.

(٤) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب الأذان: باب إقبال الإمام على الناس عند تسوية الصفوف.

وهو قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥]. ذكروا في تفسيره أنه تعالى قوّى بصره حتى شاهد جميع الملكوت من الأعلى والأسفل، وهذا غير مستبعد؛ لأن البصراء يتفاوتون، فروي أن زرقاء اليمامة كانت تبصر الشيء من مسيرة ثلاثة أيام، فلا يبعد أن يكون بصر النبيﷺ أقوى من بصرها.

ومنها القوة السامعة، وكان ﷺ أقوى الناس في هذه القوة، ويدل عليه قوله ﷺ: (إِنِّي أَرَى مَا لا تَرَوْنَ وَأَسْمَعُ مَا لا تَسْمَعُونَ أَطَّتْ السَّمَاءُ وَحُقَّ لَهَا أَنْ تَئِطَّ مَا فِيهَا مَوْضِعُ أَرْبَعِ أَصَابِعَ إِلاَّ وَمَلَكٌ وَاضِعٌ جَبْهَتَهُ سَاجِدًا لِلَّهِ)[1].

ولا سبيل للفلاسفة إلى استبعاد هذا، فإنهم زعموا أن فيثاغورث راض نفسه حتى سمع حفيف الفلك، ونظير هذه القوة لسليمان ـ عليه السلام ـ في قصة النمل، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوۡاْ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمۡلِ قَالَتۡ نَمۡلَةٞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ [النمل: ١٨]. فالله تعالى أسمع سليمانَ كلامَ النمل وأوقفه على معناه، وهذا داخل أيضاً في باب تقوية الفهم.

ومنها قوة الشم، كما في حق يعقوب ـ عليه السلام ـ، حين شمّ ريح يوسف ـ عليه السلام ـ، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ ٱلۡعِيرُ قَالَ أَبُوهُمۡ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَۖ لَوۡلَآ أَن تُفَنِّدُونِ﴾ [يوسف: ٩٤]. فأحس بها من مسيرة أيام.

وأما الحواس الباطنة فمنها قوة الحفظ، قال الله تعالى: ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا

(١) وتكملة الحديث (وَاللَّهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً، وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا، وَمَا تَلَذَّذْتُمْ بِالنِّسَاءِ عَلَى الْفُرُشِ، وَلَخَرَجْتُمْ إِلَى الصُّعُدَاتِ تَجْأَرُونَ إِلَى اللَّهِ، لَوَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ شَجَرَةً تُعْضَدُ) أخرجه الإمام الترمذي في سننه: كتاب الزهد عن رسول الله: باب قول النبي لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً، قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ.

تَنسَىٰٓ﴾ [الأعلى: ٦]. ومنها قوة الذكاء قال علي ـ رضي الله عنه ـ : (علمني رسول الله ﷺ ألف باب من العلم واستنبطت من كل باب ألف باب)[(١)]. فإذا كان حال الولي هكذا فكيف حال النبي ﷺ؟

وأما القوى الروحانية العقلية فهي في غاية الكمال ونهاية الصفاء، فالنفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لسائر النفوس، ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء، والفطنة، والحرية، والاستعلاء، والترفع عن الجسمانيات والشهوات، فإذا كانت الروح في غاية الصفاء والشرف، وكان البدن في غاية النقاء والطهارة، كانت هذه القوى المحركة المدركة في غاية الكمال؛ لأنها جارية مجرى أنوار فائضة من جوهر الروح، واصلة إلى البدن، ومتى كان الفاعل والقابل في غاية الكمال، كانت الآثار في غاية القوة والشرف والصفاء[(٢)]. وكذلك ذكر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٢٢]. أن المراد من الحكم صيرورة نفسه المطمئنة حاكمةً على نفسه الأمارة بالسوء مستعلية عليها قاهرة لها، ومتى صارت القوة الشهوانية والغضبية مقهورة ضعيفة، فاضت الأنوار القدسية من عالم القدس على جوهر النفس، فقوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ﴾ إشارة إلى اعتدال الآلات البدنية، وقوله: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ إشارة إلى استكمال النفس في قوتها العملية والنظرية، فالنبوة أعلى الدرجات البشرية، فلا بد وأن تكون مسبوقة بالكمال في العلم، والسيرة المرضية التي هي أخلاق الكبراء والحكماء[(٣)].

---

(١) راجع: الشيخ محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ١٤ / ٤١١. مؤسسة الوفاء ببيروت: ط٢: ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٨ / ٢٢.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣ / ١٨٥.

فالنبوة لا توضع إلا في نفس قدسية وجوهرة مشرقة علوية[١]، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]. فالمعنى أن للرسالة موضعاً مخصوصاً لا يصلح وضعها إلا فيه، فمن كان مخصوصاً موصوفاً بتلك الصفات التي لأجلها يصلح لوضع الرسالة فيه، كان رسولاً وإلا فلا، والعالِم بتلك الصفات ليس إلا الله تعالى[٢].

ورأى ابن عاشور أن الآية السابقة قد أفادت أن الرسالة لا يصلح لها إلا نفس خُلِقت قريبة من النفوس الملكية، بعيدة عن رذائل الحيوانية، سليمة من الأدواء القلبية. فالرسول يُخْلَق خِلْقة مناسبة، وقد يخلق الله نفوساً صالحة للرسالة، ولا تكون حكمة في إرسال أربابها، فالاستعداد مهيِّء لاصطفاء الله تعالى، وليس موجِباً له، وذلك معنى قول بعض المتكلّمين: إن الاستعداد الذاتي ليس بموجب للرسالة خلافاً للفلاسفة، ولعل مراد الفلاسفة لا يبعد عن مراد المتكلّمين، وقد أشار ابن سينا في «الإشارات»[٣]. إلى شيء من هذا في النمط التاسع[٤].

ومن أدلة الاصطفاء التي ذكرها بعض المفسرين أيضاً قوله ﷺ: (**إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَعِيلَ وَاصْطَفَى قُرَيْشًا مِنْ كِنَانَةَ وَاصْطَفَى مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِمٍ وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ**)[٥]. إذن: فمناط الاصطفاء هو

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١٨ / ٩٣.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٨ / ١١٤، و ٢٤ / ٢٣٢.

(٣) كلام ابن سينا في هذا النمط كان عن العارف ومراتب الترقي في العرفان. انظر: الإشارات والتنبيهات: ٤/ ٧٨٩ وما بعدها.

(٤) انظر: التحرير والتنوير: ٨ / ٥٤.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٨ / ٣٠١، والآلوسي: روح المعاني: ٢٦ / ١٦٤، والحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الفضائل: باب فضل نسب النبي وتسليم الحجر عليه قبل النبوة.

الكمال الموهوب من الله تعالى، وهو مصحوب بإحراز الفضائل وحيازة الملكات السنية، فرتبة الرسالة إنما تستدعي عظم النفس بالتخلي عن الرذائل الدنية، والتحلي بالكمالات والفضائل القدسية التي يفيضها الله ـ عز وجل ـ بمحض الكرم والجود على من كمل استعداده.

ويلاحظ مما سبق أن المفسِّرين موافقون للفلاسفة في مناط اصطفاء الأنبياء، فلا بد أن يكون لهم استعداد خاص ينفردون به عن عموم الناس، ولكن هذا الاستعداد مهما قوي وترقى في القدسية فإنه لا يوجب حصول النبوة كسباً واجتهاداً، فهي حاصلة بمشيئة الله تعالى وفضله.

*** النبوة عطائية وليست كسباً:**

أكد القرآن الكريم في كثير من الآيات أن النبوة فضل من الله ـ عز وجل ـ وليست كسباً من العبد، من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [إبراهيم: ١١]. قال البيضاوي: جعلوا الموجِب لاختصاصهم بالنبوة فضل الله ومَنَّه عليهم، وفيه دليل على أن النبوة عطائية، وأن ترجيح بعض الجائزات على بعض بمشيئة الله تعالى[١].

ويبدو أن بعض المفسِّرين لم يكن موقفه من هذه المسألة صارماً، فالرازي مثلاً ذكر عند تفسيره للآية السابقة أن جماعة من حكماء الإسلام قالوا: إن الإنسان ما لم يكن في نفسه وبدنه مخصوصاً بخواص شريفة علوية قدسية، فإنه يمتنع عقلاً حصول صفة النبوة له. وذكر عن جماعة من أهل

(١) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣/ ١٥٧، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٧/ ٢١٦.

السنة والجماعة أنهم زعموا أن حصول النبوة عطية من الله تعالى، يهبها لمن يشاء من عباده، ولا يتوقف حصولها على امتياز ذلك الإنسان عن سائر الناس بمزيد إشراق نفساني وقوة قدسية، وهؤلاء تمسكوا بهذه الآية، فإنه تعالى بيَّن أن حصول النبوة ليس إلا بمحض فضله ـ سبحانه وتعالى ـ. قال: وأجاب الحكماء عن عدم ذكر الرسل لفضائلهم النفسانية والجسدانية بأنه تواضع منهم، فاقتصروا على قولهم: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ بالنبوة، لأنه قد علم أنه تعالى لا يخصهم بتلك الكرامات إلا وهم موصوفون بالفضائل التي لأجلها استوجبوا ذلك التخصيص، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾. وقد اكتفى الرازي في هذه المقارنة بقوله: والكلام في هذا الباب غامض غائص دقيق[1].

وكذلك فعل الآلوسي، فذكر عند تفسيره للآية السابقة ما ذكره الرازي أيضاً، وعقب على ذلك بأن الحق منع الامتناع العقلي، وإن كان الرسل عليهم السلام جميعاً لهم مزايا وخواص مرجحة لهم على غيرهم[2].

ونجد أن للرازي كلاماً قريباً من كلام الفلاسفة في شأن النفس وتلقيها للوحي، حيث ذكر عند تفسره لقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ۝٢٥ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ۝٢٦ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ۝٢٧ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى﴾ [طه: ٢٥ ـ ٢٨]. أن الإنسان يستفيد من عالم الملائكة صور المغيبات، ثم يفيضها على عالم الأجسام، والواسطة بينه وبين عالم الملائكة هي الفكر الذهني، وأما واسطته في إفادة عالم الأجسام فهي النطق اللساني، فقوله: ﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى﴾ إشارة إلى طلب النور الواقع في الروح، وقوله: ﴿وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى﴾ إشارة إلى تحصيل

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٩ / ٩٨.

(٢) انظر: روح المعاني: ٧ / ١٨٨.

ذلك، وتسهيل ذلك التحصيل، وعند ذلك يحصل الكمال في تلك الاستفادة الروحانية، فلا يبقى بعد هذا إلا المقام البياني، وهو إفاضة ذلك الكمال على الغير، وذلك لا يكون إلا باللسان؛ فلهذا قال: ﴿وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ۝٢٧ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِي﴾[1]. ونلاحظ هنا أن الرازي يتحدث عن الإنسان عموماً ـ والآيات الكريمة تتحدث عن موسى ـ عليه السلام ـ ـ فأي إنسان يمكن له أن يستفيد من عالم الملائكة صور المغيبات بواسطة ذهنه، وهذا ما قاله الفلاسفة.

وكذلك فعل البيضاوي فذكر أن الأنبياء لما فاقت قوتهم واشتعلت قريحتهم، بحيث يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، أرسل الله تعالى إليهم الملائكة، ومن كان منهم أعلى رتبة، كلمه بلا واسطة[2]. ويظهر في هذا القول أثر ابن سينا، حيث ذكر عند تفسيره لآية النور أن القوة الفكرية تكاد تكون بنفسها قوة نبوية[3]، فكأن هذه القوة كبريت، والعقل الفعَّال نار، فيشتعل فيها دفعة واحدة، ويحيلها إلى جوهر[4]. وأثر ابن سينا هذا لم يظهر في تفسير البيضاوي فحسب، بل كثير من المفسِّرين تأثر بذلك، فذكروا ما ذكره ابن سينا، وذلك في تفسيرهم لآية النور[5]، وفي كلامهم عن المعرفة

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ٢٦.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ١٣٧.

(٣) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٤ / ٨٩، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): ١٢٥.

(٤) ابن سينا: رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما: ٤.

(٥) قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾. [سورة النور: الآية: ٣٥].

اللدنية، وقد سبق في مبحث المعرفة الإنسانية بيان ذلك، فلا أريد إعادة ما ذُكِر هناك.

وكان الشيرازي متابعاً تماماً للفلاسفة في ذلك، حيث ذكر أن مصطلح العقل الفعّال الذي ذكره الفلاسفة يقابله في عرف الشرع ـ كما يرى ـ روح القدس[١]، فرأى أن هذا العقل الفعّال، أو الملك الكريم الروحاني، هو الذي عنده صور الأشياء بالفعل، وهو فعّال المعقولات ومفيضها على قلب من يشاء بإذن الله تعالى[٢].

وقد وافق الألوسي الفلاسفة فيما قالوه، ولكن فيما دون مرتبة النبوة، فالنبوة لها شأن خاص وراء ما تكلم به الفلاسفة، فقال: «وقال الحكماء: إن نفوس الأنبياء عليهم السلام قدسية، فتقوى على الاتصال بالملأ الأعلى، فينتقش فيها من الصور ما ينتقل إلى القوة المتخيلة والحس المشترك، فيرى كالمشاهد وهو الوحي، وربما يعلو فيسمع كلاماً منظوماً، ويشبه أن نزول الكتب من هذا، وعندي أن هذا قد يكون لأرباب النفوس القدسية والأرواح الأنسية، إلا أن أمر النبوة وراء، وأين الثريا من يد المتناول»[٣].

فهذا كلام بعض المفسّرين عن الخاصية الأولى للنبوة، وهي القوة القدسية التي يهبها الله تعالى للنبي، ليكون أهلاً لحمل تكاليف النبوة، وأما الخاصية الثانية فهي رؤية الملك وتلقي الوحي منه، فما هو الوحي، وكيف يتلقى النبي ذلك الوحي؟

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٧ / ٢٩٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٧ / ٣٠٢، ٨ / ٣٣٦.

(٣) روح المعاني: ١ / ١٢٤.

*** الوحي وكيفية تلقي النبي له:**

الوحي معناه لغةً «الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك»[١]. قال الطبري: «وأما الوحي فهو الواقع من الموحِي إلى الموحَى إليه، ولذلك سمت العرب الخط والكتاب وحياً؛ لأنه واقع فيما كُتِب، ثابت فيه»[٢].

وصُوَره عند المفسِّرين على أحد ثلاثة أوجه[٣]، كما ورد في قوله ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]. فالوحي هنا هو الإلهام والقذف في القلب في اليقظة أو في المنام، فهذا **الوجه الأول** لمعنى الوحي. وأما **الوجه الثاني** فهو أن يسمعه كلامه من غير واسطة مبلغ، وهذا أيضاً وحي، بدليل أن الله تعالى أسمع موسى كلامه من غير واسطة مع أنه سماه وحياً[٤]، وهذا معنى قوله ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾. وأما **الوجه الثالث** فهو أن يرسل إليه رسولاً من الملائكة فيبلغه الوحي، وهذا معنى قوله ـ سبحانه وتعالى ـ : ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾. قال الرازي: «واعلم أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة

---

(١) ابن منظور: لسان العرب: مادة وحي.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣ / ٢٦٧.

(٣) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٤ / ٢٢٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١٠ / ٨٨، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٥ / ٦٦، والآلوسي: روح المعاني: ١٣ / ٦٠، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١٨ / ٧٣، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٢٥ / ١٤٢.

(٤) قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَـٰمُوسَىٰٓ ۝١١ إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ۝١٢ وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [سورة طه: الآية: ١١ـ١٣].

وحي، إلا أنه تعالى خصص القسم الأول باسم الوحي؛ لأن ما يقع في القلب على سبيل الإلهام فهو يقع دفعة، فكان تخصيص لفظ الوحي به أولى»[١].

وذكر ابن عاشور عند تفسيره لهذه الآية الكريمة أن الله تعالى قد يخلق في نفس جبريل أو غيره من الملائكة علماً بمراد الله تعالى على كيفية لا نعلمها، وعلماً بأن الله سخره إبلاغ مراده إلى النبي، والملك يبلغ إلى النبي ما أُمِر بتبليغه امتثالاً للأمر التسخيري، بألفاظ معينة ألقاها الله في نفس الملك، أو يخلق في سمع النبي كلاماً يعلم علم اليقين أنه غير صادر إليه من متكلم، فيوقن أنه من عند الله بدلالة المعجزة أول مرة، وبدلالة تعوده بعد ذلك، أو يخلق في نفس النبي علماً قطعياً بأن الله تعالى أراد منه كذا، كما يخلق في نفس الملك في الحالة المذكورة أولاً. فعلى هذه الكيفيات يأتي الوحي للأنبياء[٢].

ونقل الشيخ محمد رشيد رضا عن الشيخ محمد عبده تعريفاً للوحي، رأى أنه شامل لمعاني الوحي الثلاثة التي ذكرتها الآية السابقة، فعرفه «بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه، مع اليقين بأنه من قبل الله تعالى بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت»[٣]. وعقب الشيخ محمد رشيد رضا بعد نقله لهذا التعريف فقال: «وتعبيره يشمل ـ قبل التفرقة بينه وبين الإلهام[٤] ـ ما يسميه بعضهم بالوحي النفسي، وهو الإلهام الفائض

(١) مفاتيح الغيب: ٢٧ / ١٨٧.

(٢) انظر: التحرير والتنوير: ٢٥ / ١٤٩.

(٣) الشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ١ / ٢٢٠، ٦ / ٦٨، وراجع: الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد: ٨٨. دار الشعب بالقاهرة: د/ط: د/ت.

(٤) قال الشيخ محمد عبده: «ويفرق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس، =

من استعداد النفس العالية، وقد أثبته بعض علماء الإفرنج لنبيناﷺ»[١]. ورأى أن الخلاف بيننا وبين هؤلاء في كون الوحي الشرعي من خارج نفس النبي، لا من فيض داخلي كما يظنون، وفي وجود ملك روحاني مستقل نزل من عند الله تعالى، لا من تخيل النبي بزعمهم[٢].

ومن المتفق عليه عند المفسّرين أن جبريل ـ عليه السلام ـ هو الملك الذي ينزل بالوحي على الأنبياء، بدليل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩٧]. وقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤]. أي: نزل به جبريل ـ عليه السلام ـ[٣]. قال الرازي: سماه روحاً؛ لأنه خُلِق من الروح، أو لأنه نجاة الخلق في باب الدين، فهو كالروح الذي تثبت معه الحياة، أو لأنه روح كله، لا كالناس الذين في أبدانهم روح، وسماه أميناً؛ لأنه مؤتمن على ما يؤديه إلى الأنبياء عليهم السلام من غير تغيير وتحريف[٤].

وقد أشار بعض المفسّرين إلى الحديث المشهور عن السيدة عائشة رضي الله عنها في بيان كيفية بدء الوحي ونزول جبريل ـ عليه السلام ـ،

= وتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش، والحزن والسرور». رسالة التوحيد: ٨٨.

(١) الشيخ محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي: ٢٩. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة: ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

(٢) انظر: الوحي المحمدي: ٣١.

(٣) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٩ / ١١١، والرازي: مفاتيح الغيب: ٢٤ / ١٦٦، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٣ / ١٣٨، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٣ / ٣٤٨.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٤ / ١٦٦، والألوسي: روح المعاني: ١٠ / ١١٨.

ولأهمية هذا الحديث في موضوعنا سأذكره كاملاً، ففيه استنتاجات لا غنى عن الوقوف على بعضها، فقد قالت السيدة عائشة رضي الله عنها: (أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ فَكَانَ لا يَرَى رُؤْيَا إِلاَّ جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلاءُ وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ وَهُوَ التَّعَبُّدُ اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا حَتَّى جَاءَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ فَجَاءَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ اقْرَأْ قَالَ مَا أَنَا بِقَارِئٍ قَالَ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأْ قُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأْ فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَرْجُفُ فُؤَادُهُ فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ فَقَالَ لِخَدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي فَقَالَتْ خَدِيجَةُ كَلا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ وَتَحْمِلُ الْكَلَّ وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ وَتَقْرِي الضَّيْفَ وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ فَانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ وَكَانَ امْرَأً قَدْ تَنَصَّرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ فَيَكْتُبُ مِنْ الإِنْجِيلِ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ يَا ابْنَ عَمِّ اسْمَعْ مِنْ ابْنِ أَخِيكَ فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَبَرَ مَا رَأَى فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللَّهُ عَلَى مُوسَى يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ قَالَ نَعَمْ لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلاَّ عُودِيَ وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ وَفَتَرَ الْوَحْيُ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَأَخْبَرَنِي أَبُو

سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيَّ قَالَ وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ فَتْرَةِ الْوَحْيِ فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ بَيْنَا أَنَا أَمْشِي إِذْ سَمِعْتُ صَوْتًا مِنْ السَّمَاءِ فَرَفَعْتُ بَصَرِي فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيٍّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ فَرُعِبْتُ مِنْهُ فَرَجَعْتُ فَقُلْتُ زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ إِلَى قَوْلِهِ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ فَحَمِيَ الْوَحْيُ وَتَتَابَعَ)(١).

وقد سُئِل النبي ﷺ كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: (أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ فَيُفْصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلاً فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ)(٢). ويمكن من خلال هذين الحديثين استنتاج عدة إشارات:

أولها: أن ابتداء أمر النبي لتلقي الوحي كان بالرؤيا الصالحة، واعتبرتها السيدة عائشة رضي عنها جزءاً من النبوة، وقد صرَّحت بذلك في أول الحديث(٣)، فكان النبي ﷺ لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، وكأن هذه الرؤيا إعداد لما هو أعلى منها من إطلاع على المغيبات، فإذا

---

(١) انظر: الآلوسي: روح المعاني: ١٥/ ٣٩٩، والشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ١١/ ١٧٩، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ٢٠ / ٣٧٥، والحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب بدء الوحي: باب بدء الوحي.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب بدء الوحي: باب بدء الوحي. والصلصلة بفتح الصادين هي صوت وقوع الحديد بعضه على بعض، ثم أطلق على ما له طنين. راجع: ابن حجر: فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ١/ ٢٠.

(٣) أخرج البخاري في صحيحه عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنْ النُّبُوَّةِ). كتاب التعبير: باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة. قال ابن حجر: «والرؤيا الصادقه وأن كانت جزءاً من النبوة فهي باعتبار صدقها، وإلا لساغ لصاحبها أن يسمى نبياً وليس كذلك». راجع: فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ١ / ٢٠.

كانت رؤيته مطابقة للواقع، فإن مطابقة الوحي من باب أولى؛ لأن الرؤيا منامية، والوحي يقظة.

ثانياً: ضرورة تصفية النفس بالتفكر والتأمل، وهذا ما فعله النبي ﷺ في غار حراء، فكان يتعبد الليالي ذوات العدد، ولعل هذا ما يقصده الفلاسفة والمفسرون من كلامهم عن القوة القدسية التي يجب أن يتحلى بها النبي، فضلاً عن الفضائل الخُلُقية التي يتصف بها، وقد دلَّ عليها وصف السيدة خديجة رضي الله عنها له، حيث كان يصل الرَّحِم، ويحمل الكَلَّ ويَكسب المعدوم، ويَقري الضيف، ويُعين على نوائب الحق. ولكن هذا لا يدل على أن النبوة تنال بالكسب كما يرى الفلاسفة، بل لو التفتنا إلى قول السيدة عائشة رضي الله عنها: (ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلاءُ) لعلمنا أن النبوة عناية ورعاية إلهية، فإن حبه ﷺ للخلاء ليس بيده، وإنما حُبِّبَ إليه ذلك فأحبه، ومن الآيات التي أراها دليلاً في ذلك قوله تعالى مخاطباً موسى - عليه السلام -: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]. أي: لتربى على محبتي وإرادتي[1].

ثالثاً: تمثل الملك صاحب الناموس بصورة مُدْرَكة للنبي، وهذه الصورة منفصلة تماماً عن نفس النبي، أعني أن هناك انفصالاً بين شخص النبي والملك، وليس الأمر يرجع إلى قوة المخيلة كما يرى الفلاسفة، بدليل الحوار الذي دار بين الملك والنبي ﷺ، ثم فتور الوحي وظهوره مرة أخرى، فليس للنبي إرادة في تلقي الوحي، يدعوه متى شاء أو يتخيل كما يريد، فيكون الوحي، هذا ليس بيده ألبتة، وفي هذا دليل قوي للرد على نظرية الاتصال بالعقل الفعَّال.

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٦ / ١٦٢، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣/ ٤٥١، والنسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ٣/ ٥٥.

قال أستاذنا الدكتور البوطي: «فحديث بدء الوحي على النحو الذي ورد في الحديث الثابت الصحيح، ينطوي على تهديم كل ما يحاول المشككون تخييله إلى الناس في أمر الوحي والنبوة... يهدم كل ذلك بكلٍّ من برهان اللزوم البيّن، والقياس اليقيني الأولى، القائمين على الاستقراء التام، فإنك لو ذهبت تفسر الوحي رغم ثبوت هذا النص بتلك التفسيرات الحدسية المتخيلة، لاستلزم ذلك عدة نتائج كلها باطلة، لا يمكن أن يصدقها العقل»[1].

ونجد أن صدر المتألهين الشيرازي قد جمع في تفسيره لظاهرة الوحي بين ما قاله جمهور المسلمين وما قاله الفلاسفة، فذكر أن الأمة مطبقة على أن النبي ﷺ كان يرى جبريل ـ عليه السلام ـ ببصره الجسماني، ويسمع كلام الله على لسانه القدسي بسمعه الجسداني[2].

ثم ذكر أن الروح الإنساني إذا تجرد عن البدن، وتطهر عن اللذات والشهوات، اتصل بالعقل الفعَّال الذي منه تتراءى حقائق الأشياء كما يتراءى بالنور الحسي البصري الأشباح المثالية في قوة البصر إذا لم يمنع حجاب، وما تزال هذه الروح القدسية تترقى في قوة اتصالها بما فوقها حتى لا يشغلها شأن عن شأن، فإذا صارت كذلك تلقت المعارف الإلهية بلا تعلم بشري، بل من الله تعالى. ثم يتعدى تأثيرها إلى قواها، ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهده بروحه القدسي، وتبرز منها إلى الظاهر فتتمثل للحواس الظاهرة، لا سيما السمع والبصر، فيرى ببصره شخصاً محسوساً، ويسمع بسمعه كلاماً منظوماً، فالشخص هو الملك النازل بإذن الله تعالى الحامل للوحي الإلهي،

---

(١) كبرى اليقينيات الكونية: ١٩٢.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ١٤٧.

والكلام هو كلام الله تعالى، وهذا الأمر المتمثل ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل، كما يقوله من لا حظَّ له من علم الباطن، ولا قدم له في أسرار الوحي والكتاب، كبعض أتباع المشائين معاذ الله تعالى عن ذلك[١].

فهذا الكلام ـ كما هو ملاحظ ـ فيه مزج بين ما قاله جمهور المسلمين، وما قاله الفلاسفة، فالنبي بعد اتصاله بالعقل الفعَّال وترقيه الروحاني، تتمثل لروحه البشري صورة ما شاهده، وتبرز منها إلى الحواس الظاهرة.

ثم ذكر أن للوحي طريقين: **الأول**: أن ترتفع النفس من المحسوس إلى المتخيل، ومنه إلى المعقول، والصور ثابتة في أحيازها وعوالمها. **والثاني**: أن ينزل الفيض من عالم الأمر إلى النفس، ثم يفيض من النفس إلى القوة الخيالية، فتمثل لها الصورة بما انضم إليها من الكلام في الخيال، ثم تنحدر الصورة المتمثلة والعبارة المنظومة من الخيال والمتخيلة إلى الحس المشاهد. وهذه الطريقة أفضل ضروب الوحي والإيحاء[٢].

وما قاله الشيرازي هنا عن طريقتي التقاء النفس بالوحي مطابق لما قاله بعض الفلاسفة عن كيفية تلقي الوحي[٣]. ونلاحظ أن الطريقة الأولى لكيفية تلقي الوحي تقوم على مجرد التجرُّد والرياضة، وهذا يعني أن النبوة مكتسبة،

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٧ / ٩٧.

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٢ / ١٤٩.

(٣) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(كتاب الفصوص): ١٦، وقال مسكويه: إن الإنسان إما أن يرتقي ترقياً طبيعياً، ومعنى ذلك أن يديم الفكرة مدة حياته في جميع الموجودات لينال حقائقها بقدر طاقة البشر، فيقوى حاجسه ويحتد نظره، وتلوح له الأمور الإلهية، فيتقرر في نفسه. وإما أن تأتيه تلك الأمور من غير أن يرتقي فيها. انظر: الفوز الأصغر: ٩٢.

والقول باكتساب النبوة مردود من قِبَل جمهور المسلمين، وأما الطريقة الثانية فهي أقرب إلى ما ذكره جمهور المسلمين عن كيفية تلقي الوحي، وإن كان الشيرازي قد استعمل المصطلحات الفلسفية في بيان تلك الكيفية.

وقد ردَّ الآلوسي على ما قاله الشيرازي فقال: «وفيه ما تأباه الأصول الإسلامية مما لا يخفى عليك، وقد صرح غير واحد من المحدثين والمفسرين وغيرهم بانتقال الملك، وهو جسم عندهم، ولم يؤول أحد منهم نزوله فيما نعلم، نعم أولوا نزول القرآن وإنزاله»[(١)].

وكذلك تكلم الطباطبائي عن النبوة وصلتها بالوحي، فقدم لنا مقارنة جيدة بين نظرة الفلاسفة عن النبوة ونظرة بعض الباحثين من أهل هذا العصر، فذكر أن بعض الباحثين رأوا أن النبوة نوع نبوغ فكري[(٢)]، وصفاء ذهني، يستحضر به الإنسان المسمى نبياً كمال قومه الاجتماعي، فيستحضر ما ورثه من العقائد والآراء، ويطبقها على مقتضيات عصره ومحيط حياته، فيقنن لهم أصولاً اجتماعية، وكليات عملية، يستصلح بها أفعالهم الحيوية، ثم يتمم ذلك بأحكام وأمور عبادية، ليستحفظ بها خواصهم الروحية، لافتقار الجامعة الصالحة والمدنية الفاضلة إلى ذلك. ورأى الطباطبائي أن هذا الافتراض يتفرع عنه ما يلي:

---

(١) انظر: روح المعاني: ١٠ / ١٢١.

(٢) يرى الاتجاه العلماني أن الوحي شامل لكل خواطر الإنسان وهواجسه ومشاعره، ولكل جهود المصلحين عبر التاريخ. انظر: أحمد إدريس الطعان الحاج: موقف الفكر العربي العلماني من النص القرآني(دعوى تاريخية النص نموذجاً): ٥٠٠. رسالة دكتوراه مقدمة لكلية دار العلوم بجامعة القاهرة: ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م. قال نصر حامد أبو زيد: «الوحي اسم يطلق على النشاط الذهني للإنسان في كل زمان ومكان». نقد الخطاب الديني: ١٨٩. مكتبة مدبولي بالقاهرة: ط٣/ ١٩٩٥م. وراجع: موقف الفكر العربي العلماني من النص القرآني(دعوى تاريخية النص نموذجاً): ٤٩٥.

أولاً: أن النبي إنسان مفكر نابغ هدفه الإصلاح الاجتماعي.

ثانياً: أن الوحي هو انتقاش الأفكار الفاضلة في ذهنه.

ثالثاً: أن الكتاب السماوي مجموع هذه الأفكار الفاضلة المنزهة عن التهوسات النفسانية والأغراض النفسانية الشخصية.

رابعاً: أن الملائكة التي أخبر بها النبي قوى طبيعية تدبر أمور الطبيعة، أو قوى نفسانية تفيض كمالات النفوس عليها، وأن روح القدس مرتبة من الروح الطبيعية المادية تترشح منها هذه الأفكار المقدسة.

خامساً: أن المعجزات المنقولة عن الأنبياء المنسوبة إليهم، خرافات مجعولة أو حوادث محرفة لنفع الدين، وحفظ عقائد العامة عن التبدل بتحول الأعصار[1].

ثم قال: هذه جملة ما ذكروه، والنبوة بهذا المعنى، لأنْ تُسَمَّى لعبة سياسية أولى بها من أن تسمى نبوة إلهية، والكتب السماوية المأثورة ـ على ما بأيدينا ـ لا توافق هذا التفسير، ولا تناسبه أدنى مناسبة، وإنما دعاهم إلى هذا النوع من التفسير إخلادهم إلى الأرض، وركونهم إلى مباحث المادة، فاستلزموا إنكار ما وراء الطبيعة، وتفسير الحقائق المتعالية عن المادة بما يسلخها عن شأنها، وتعيدها إلى المادة الجامدة. والبحث الصحيح يوجب أن تفسر هذه البيانات اللفظية على ما يعطيها اللفظ في العرف واللغة، ثم يعتمد في أمر المصداق على ما يفسر به بعض الكلام بعضاً، ثم ينظر: هل الأنظار العلمية تنافيها أو تبطلها؟ فلو ثبت فيها في خلال ذلك شيء خارج عن المادة وحكمها، فإنما الطريق إليه إثباتاً أو نفياً طور آخر من البحث، غير البحث الطبيعي الذي تتكفله العلوم الطبيعية، فما للعلم الباحث عن الطبيعة

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٨٩.

وللأمر الخارج عنها؟ فإن العلم الباحث عن المادة وخواصها، ليس من وظيفته أن يتعرض لغير المادة وخواصها لا إثباتاً ولا نفياً، نظير هذا ما لو أراد الباحث في علم اللغة أن يستظهر من علمه حكم الفلك نفياً أو إثباتاً[(١)].

إذن: فيمكن أن نستنتج مما سبق أن بين بعض المفسرين والفلاسفة قاسماً مشتركاً، فهم متفقون على وجوب تميز النبي عن غيره من الناس بصفات وفضائل خاصة، أو كما قال الفلاسفة: يتميز بقوة قدسية، ولما كانت النبوة ذات مرتبة عالية ومنزلة رفيعة، اصطفى لها الباري - عز وجل - من عباده مَنْ هو أهل لذلك.

ولكنهم اختلفوا في كيفية تلقي النبي للوحي، ففلاسفة الإسلام يرون أن تلقي النبي للوحي يرجع إلى قوة المخيلة واتصالها بالعقل الفعَّال، وقد ربطوا نظرية النبوة عموماً بنظرية الفيض عندهم[(٢)].

وأما المفسّرون فيرون أن الوحي له عدة ضروب، منها الرؤيا الصالحة، ومنها الإلهام، ومنها رؤية الملك بصور متعددة، منها صورته الملائكية التي خُلِق عليها، ومنها صورته البشرية، وقد رآه الصحابة رضوان الله عليهم كما جاء في الحديث الصحيح[(٣)]، وأعظمها أن يتلقى النبي

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٩٠.

(٢) انظر: الدكتور عبد الفتاح الفاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف: ٢٠.

(٣) عَنْ عُمَرَ بْنُ الْخَطَّابِ - رضي الله عنه - قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعَرِ لا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ وَلا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ الحديث، حتى قال عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ - رضي الله عنه - - وهو محل الشاهد - ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ لِي (يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ قُلْتُ / اللهُ/ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ). أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان: باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان.

الوحي عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ مباشرة، فهذه ضروب تلقي الوحي كما أشارت إلى ذلك النصوص الصحيحة من الكتاب والسنة، ولم يبحث المفسّرون في التدقيقات الفلسفية في كيفية ذلك، فقد آمنوا بظاهر النصوص كما وردت.

*** هل النبوة واجبة أو جائزة؟:**

تحدث بعض فلاسفة الإسلام عن الحاجة إلى النبوة، فذكروا أن الإنسان لا يحسن تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، فلا بد له من عقد المدن والاجتماعات، حتى يشترك الناس جميعاً في أسباب المعيشة والحياة؛ لأن الإنسان بالطبع محتاج إلى اجتماع مؤدٍ إلى صلاح حاله، وهو المراد من قولهم: الإنسان مدني بالطبع.

واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلا إذا كان بينهم معاملة، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد للسنة والعدل من سانٍّ ومُعَدِّل، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، ولا بد من أن يكون هذا إنساناً، ولا يجوز أن يُتْرَك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون، فالحاجة إلى هذا الإنسان أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين. فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به منهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها[1].

وبهذا نجد أن فلاسفة الإسلام يرون أن النبوة واجب ثبوتها؛ لاحتياج

(١) انظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ٥٣، وابن سينا: الشفاء(الإلهيات): ٢/ ٤٤١، والنجاة: ٣ / ٤٩٩، والغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس: ١٤٤، والسهروردي: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية: ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية: ٩٥، وابن النفيس: الرسالة الكاملية في السيرة النبوية: ١٦٢.

النوع الإنساني إلى مَنْ يسوسهم بشريعة عادلة، حتى تتم مصالحهم ومعاملاتهم على أكمل وجه.

وقد تحدث بعض المفسِّرين عن احتياج النوع الإنساني إلى مَنْ يسوسهم بشريعة عادلة، فذكر كلٌّ من الرازي والنيسابوري ما ذكره ابن سينا وزيادة، وذلك عند تفسيرهما لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]. فتبين هذه الآية الكريمة أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ يدفع بعض الناس عن الهرج والمرج وإثارة الفتن في الدنيا بالأنبياء عليهم السلام، ثم بالأئمة والملوك الذابين عن شرائعهم. وتقريره: أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعيش وحده؛ لأنه ما لم يخبز هذا لذاك، ولا يطحن ذاك لهذا، ولا يبني هذا لذاك، ولا ينسج ذاك لهذا، لا تتم مصلحة الإنسان الواحد، ولا تتم إلا عند اجتماع جمع في موضع واحد، فلهذا قيل: الإنسان مدني بالطبع.

وقد يفضي الاجتماع إلى المنازعة والمخاصمة والمقاتلة، ولهذا لا بد في الحكمة الإلهية من وضع شريعة بين الخلق، لتكون قاطعة للخصومات والمنازعات، فالأنبياء عليهم السلام الذين أَتَوْا من عند الله بهذه الشرائع هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الآفات عن الخلق، فإذا تمسك الخلق بشرائعهم لا يقع بينهم خصام ولا نزاع، فالملوك والأئمة متى كانوا يتمسكون بهذه الشرائع كانت الفتن زائلة، والمصالح حاصلة. وكما لا بد في قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة، فكذا لا بد في تنفيذ الشريعة من السلطان والأمير[1]. قال القرطبي: «وقيل: هذا الدفع بما شرع على ألسنة

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٦ / ٢٠٦، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢ / ٥٣١.

الرسل من الشرائع ولولا ذلك لتسالب الناس، وتناهبوا، وهلكوا، وهذا قول حسن، فإنه عموم في الكف والدفع وغير ذلك، فتأمله»[1].

ثم ذكر الرازي والنيسابوري عند تفسيرهما لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٥٧ قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ۝٥٨ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَـٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ۖ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٧ ـ ٥٩]. أن الطريق إلى إثبات النبوة يكون بأمور:

الأمر الأول: أن نقول: إن هذا الشخص قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده، وكل مَنْ كان كذلك فهو رسول من عند الله تعالى حقاً وصدقاً، وهذا ما أشرنا إليه في دليل المعجزة.

الأمر الثاني: أن نعلم بعقولنا أن الاعتقاد الحق والعمل الصالح ما هو؟ ومن ثَمَّ نعلم أن كل مَنْ جاء ودعا الخلق إلى ذلك، وكانت لنفسه قوة قوية في نقل الناس من الاعتقاد الباطل إلى الاعتقاد الحق، فهو النبي الحق الصادق[2].

وذكر الرازي أن نفوس الخلق قد استولى عليها أنواع النقص والجهل وحب الدنيا، ونحن نعلم بعقولنا أن سعادة الإنسان لا تحصل إلا بالاعتقاد الحق والعمل الصالح، وحاصله يرجع إلى أن كل ما قَوَّى نُفْرَتَك عن الدنيا ورغبتك في الآخرة فهو العمل الصالح، وكل ما كان بالضد من ذلك فهو العمل الباطل والمعصية، وإذا كان الأمر كذلك كانوا محتاجين إلى إنسان

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٣/ ٢٦١، والشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ٢/ ٢٨٢.

(٢) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٧ / ١٢٠، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ٦٧.

كامل، قوي النفس، مشرق الروح، علوي الطبيعة، ويكون بحيث يقوى على نقل هؤلاء الناقصين من مقام النقصان إلى مقام الكمال، وذلك هو النبي. ولما كانت القدرة على نقل الناقصين من درجة النقصان إلى درجة الكمال، مراتبها مختلفة ودرجاتها متفاوتة، لا جرم كانت درجات الأنبياء في قوة النبوة مختلفة. قال الرازي: «إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه تعالى لما بين صحة نبوة محمد ﷺ بطريق المعجزة، ففي هذه الآية بين صحة نبوته بالطريق الثاني، وهذا الطريق طريق كاشف عن حقيقة النبوة، معرِّف لماهيتها، فالاستدلال بالمعجز هو الذي يسميه المنطقيون برهان الإن، وهذا الطريق هو الطريق الذي يسمونه برهان اللِّم، وهو أشرف وأعلى وأكمل وأفضل»[(١)].

ثم تحدث الرازي والنيسابوري عن ضرورة وجود النبي لاستكمال النفوس سعادتها في الدنيا والآخرة، فذكرا أن الله تعالى وصف القرآن في هذه الآية بصفات أربع: **الأولى**: كونه موعظة من عند الله. **الثانية**: كونه شفاء لما في الصدور. **الثالثة**: كونه هدى. **الرابعة**: كونه رحمة للمؤمنين. ولا بد لكل واحدة من هذه الصفات من فائدة مخصوصة، ذلك أن الأرواح لما تعلقت بالأجساد إلتذت بمشتهيات العالم الجسداني وطيباته، فصار ذلك سبباً لحصول العقائد الباطلة والأخلاق الذميمة في جوهر الروح، وهذه الأحوال تجري مجرى الأمراض الشديدة لجوهر الروح، فلا بد لها من طبيب حاذق، فالنبي هو الطبيب الحاذق، وشريعته هي الأدوية التي تعالج القلوب المريضة. ثم إن الطبيب إذا وصل إلى المريض فله معه مراتب أربع:

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١٧ / ١٢٠، وكتابه: النبوات: ١٨٤. وقد سبق التعريف ببرهان الإن وبرهان اللّم. راجع: صفحة: ١١٩.

المرتبة الأولى: أن ينهاه عن تناول ما لا ينبغي، ويأمره بالاحتراز عن تلك الأشياء التي بسببها وقع في ذلك المرض، وهذه هي الموعظة.

المرتبة الثانية: أن يسقيه أدوية تزيل عن باطنه تلك الأخلاط الفاسدة الموجبة للمرض، فكذلك الأنبياء عليهم السلام إذا منعوا الخلق عن فعل المحظورات صارت ظواهرهم مطهرة عن فعل ما لا ينبغي، فحينئذ يأمرونهم بطهارة الباطن وذلك بالمجاهدة في إزالة الأخلاق الذميمة وتحصيل الأخلاق الحميدة، فإذا زالت فقد حصل الشفاء للقلب، وصار جوهر الروح مطهراً عن جميع النقوش المانعة عن مطالعة عالم الملكوت، وهذا هو الشفاء.

المرتبة الثالثة: أن جوهر الروح الناطقة قابل للتجليات القدسية والأضواء الإلهية، وفيض الرحمة عام غير منقطع، فإذا زالت العقائد الفاسدة والأخلاق الذميمة، فلا بد وأن يقع ضوء عالم القدس في جوهر النفس القدسية، وهذا هو الهدى.

المرتبة الرابعة: أن تصير النفس البالغة إلى هذه الدرجات الروحانية والمعارج الربانية بحيث تفيض أنوارها على أرواح الناقصين فيض النور من جوهر الشمس على أجرام هذا العالم، وهذه هي الرحمة، وإنما خص المؤمنين بهذا المعنى؛ لأن أرواح المعاندين لا تستضيء بأنوار أرواح الأنبياء عليهم السلام، لأن الجسم القابل للنور عن قرص الشمس هو الذي يكون وجهه مقابلاً لوجه الشمس، فإن لم تحصل هذه المقابلة لم يقع ضوء الشمس عليه.

فالحاصل أن **الموعظة** إشارة إلى تطهير ظواهر الخلق عما لا ينبغي وهو **الشريعة**، **والشفاء** إشارة إلى تطهير الأرواح عن العقائد الفاسدة والأخلاق الذميمة، وهو **الطريقة**، **والهدى** وهو إشارة إلى ظهور نور الحق في قلوب الصديقين وهو **الحقيقة**، **والرحمة** وهي إشارة إلى كونها بالغة في

الكمال والإشراق إلى حيث تصير مكملة للناقصين وهي النبوة. فهذه درجات عقلية ومراتب برهانية مدلول عليها بهذه الألفاظ القرآنية[١].

ولا يخفى أن هذه الإشارات التي أنزلها الرازي والنيسابوري على الشريعة والطريقة والحقيقة والنبوة، مخالف لظاهر الآية كما قال الآلوسي، فالذي يقتضيه الظاهر كون المذكورات أوصافاً للقرآن الكريم باعتبار كونه سبباً وآلة لها[٢].

الأمر الثالث: دلّ عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ فتقريره أنكم تحكمون بحل بعض الأشياء وبحرمة بعضها، فإن كان هذا لمجرد التشهي فذلك باطل بالاتفاق؛ لأنه يؤدي إلى التنازع والتشاجر، واختلاف الآراء والأهواء، وإن كان لأنه حكم الله تعالى فيكم، فيقال: فبم عرفتم ذلك؟ فإن كان بقول رسول أرسله إليكم فقد اعترفتم بصحة النبوة، وإلا كان افتراء على الله ـ سبحانه وتعالى ـ [٣].

ورأى الشيرازي أنه لا بد في العناية الأزلية من بعثة النبي وإرساله، وأن النبوة تجب بأمرين:

الأول: عناية من الله ـ سبحانه وتعالى ـ، فمَنْ سوّى أخمص القدمين ووضع تقويس الحاجبين، وأنبت أشعارها، وقد تكون هذه الأشياء تكميلاً للزينة، فإذا فعل هذا مع الاستغناء عنها، فبأن يفيض النبوة على روح من الأرواح البشرية، كان أولى.

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ١٢١، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ٦٨.

(٢) انظر: روح المعاني: ٦ / ١٣٢.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ١٢٥، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ٧٠.

والثاني: حاجة من الخلق في بقائهم الدنيوي، وخلاصهم الأخروي، لما ثبت أن الإنسان مدني بالطبع، ولا بد للخلق من الهداية إلى كيفية المصالح، وجلب المساعي والمناهج، ووجود هادٍ للخلق مؤيد من عند الله، يأتمرون بأمره، وينزجرون بزجره[(١)].

ولا يخفى علينا أن ما ذكره الشيرازي هنا هو تكرار لكلام ابن سينا الذي سبق بيانه، بل أخذ عن الفارابي أيضاً، وذلك عندما قارن بين ضرورة وجود رئيس واحد مطاع، يدبر ويسوس البدن وقواه وبين ضرورة ذلك في المجتمع الإنساني، وهذا ما فعله الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة[(٢)].

وقد توسع الطباطبائي في الحديث عن ضرورة النبوة في الاجتماع الإنساني، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]. فأفرد في ذلك بحثاً فلسفياً واجتماعياً. وخلاصة ما ذكره أن النبوة إنما ظهرت في المجتمع الإنساني عن حاجة واقعية إليها، ورابطة حقيقية بين الناس وبين ربهم، وهي تعتمد على حقيقة تكوينية لا اعتبارية جزافية، فإن من القوانين الحقيقية الحاكمة في نظام الكون ناموس تكميل الأنواع وهدايتها إلى غاياتها الوجودية، فكل نوع من أنواع الكون متوجه منذ أول تكونه إلى كمال وجوده وغاية خلقه الذي فيه خيره وسعادته، والنوع الإنساني أحد هذه الأنواع غير مستثنى من بينها، فله كمال وسعادة يسير إليها

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٤٦.

(٢) انظر: ٥٣.

ويتوجه نحوها أفراده، ومن الضروري أن هذا الكمال لا يتم للإنسان وحده؛ لكثرة حوائجه الحيوية التي يجب أن يقوم بها لأجل رفعها، فالإنسان مدني تعاوني بالطبع.

ومن الضروري أن الاجتماع التعاوني بين الأفراد لا يتم إلا بقوانين يحكم فيها، فكان من الواجب في عناية الله تعالى أن يهدي الإنسان إلى سعادة حياته وكمال وجوده على حد ما يهدي سائر الأنواع إليه، فكما هداه بواجب عنايته من طريق الخلقة والفطرة إلى ما فيه خيره وسعادته، فواجب في عنايته أن يهديه إلى أصول وقوانين اعتقادية وعملية يتم له بتطبيق شؤون حياته عليها كماله وسعادته. ولا يكفي في ذلك ما جهز به الإنسان من العقل، فلا مناص من الوحي في تربية النوع، فمن الواجب في العناية أن ينزل الله على المجتمع الإنساني ديناً يدينون به، وشريعة يأخذون بها في حياتهم الاجتماعية دون أن يخص بها قوماً، ويترك الآخرين سدى لا عناية بهم[(١)].

وبهذا العرض يظهر لنا أن هؤلاء المفسّرين قد تأثروا بما قاله فلاسفة الإسلام عن ضرورة النبوة لأجل الاجتماع الإنساني، فلا تستقيم حياة المجتمعات الإنسانية إلا بالعدل، والعدل لا يتحقق على الوجه المطلوب إلا بوجود شخص متميز عن سائر الناس ـ متميز بقوة نظرية وعملية ـ فيسن لهم السنن والأحكام بأمر الله تعالى، وهذا الشخص هو النبي أو الفيلسوف، كما يرى الفلاسفة. فتحدث بعض المفسّرين عن ذلك، ورأوا أن ذلك الشخص هو النبي، أو الأئمة والملوك الذين يذودون عن شرعه وسنته.

ولا أرى في ذلك معارضة لنصوص القرآن الكريم، بل الآية السابقة

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢ / ١١٣، و ١٠ / ٢٤٩

التي ذكرها الطباطبائي تؤيد ذلك، حيث بينت أن المقصد من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب هو الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. وقال تعالى أيضاً: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]. وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]. فهذه الآيات تبين أن من مقاصد النبوة قيام العدل بين الناس، وبيان وجه الحق فيما يختلفون فيه. وللنبوة مقاصد أخرى، من أهمها دعوة الناس إلى الإيمان بالله ـ سبحانه وتعالى ـ وباليوم الآخر، وبذلك ينال السعادة في الدنيا والآخرة[1].

ولكن الذي يجب أن يوقف عنده ويناقش، هو مسألة وجوب النبوة وجوازها، فكلام المفسّرين السابق يشير إلى ضرورة وجود النبوة؛ لأجل الاجتماع الإنساني، وفض الخلافات والمنازعات الحاصلة بينهم. وقد صرّح البيضاوي بذلك، فقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥]. «وفيه

---

(١) انظر: ابن النفيس: الرسالة الكاملية في السيرة النبوية: ١٦٤، والشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ١ / ٢٢٢، وكتابه: الوحي المحمدي: ٣٤. قال الماوردي: «فيستدل على إثبات النبوة من خمسة أوجه... أحدها: أن الله تعالى منعم على عباده بما يرشدهم إليه من المصالح، ولما كان في بعثة الرسل ما لا تدركه العقول كان إرسالهم من عموم المصالح التي تكفل بها. والثاني: أن فيما تأتي به الرسل من الجزاء، بالجنة ثواباً على الرغبة في فعل الخير، وبالنار عقاباً، يبعث على الرهبة في الكف عن الشر، صارا سبباً لائتلاف الخلق وتعاطي الحق. والثالث: أن في غيوب المصالح ما لا يعلم إلا من جهة الرسل فاستفيد بهم ما لم يستفد بالعقل. والرابع: أن التأله لا يخلص إلا بالدين، والدين لا يصلح إلا بالرسل المبلغين عن الله تعالى ما كلف. والخامس: أن العقول ربما استكبرت من موافقة الأكفاء ومتابعة النظراء، فلم يجمعهم عليه إلا طاعة المعبود فيما أداه رسله، فصارت المصالح بهم أعم، والإتقان بهم أتم، والشمل بهم أجمع، والتنازع بهم أمنع». أعلام النبوة: ٥٣.

تنبيه على أن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى الناس ضرورة؛ لقصور الكل عن إدراك جزئيات المصالح، والأكثر عن إدراك كلياتها»[١]. وقال الآلوسي: «فالآية ظاهرة في أنه لا بد من الشرع وإرسال الرسل، وأن العقل لا يغني عن ذلك»[٢]. وقال الطباطبائي: «فمن الواجب في العناية أن يمد النوع الإنساني مع ما له من الفطرة الداعية إلى الصلاح والسعادة، بأمر آخر تتلقى به الهداية الإلهية، وهو النبوةفربوبيته تعالى لكل شيء المستوجبة لتدبيرها أحسن تدبير، وهدايته كل نوع إلى غايته السعيدة، تستدعي أن تعني بالناس، بإرسال رسل منهم إليهم، ودعوته الناس بلسان رسله إلى الإيمان والعمل الصالح، ليتم بذلك سعادتهم في الدنيا والآخرة»[٣].

وكذلك قال كلٌ من البيضاوي[٤] وأبي السعود[٥] والآلوسي[٦] باستحقاق النبوة لشخص النبي الذي واظب على الطاعة والتحلي بالإخلاص، فذكروا أن مرتبة النبوة إما تفضل من الله ـ عز وجل ـ على من يشاء، وإما إفاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلي بالإخلاص، وقد نقل هذا الرأي ابن عاشور في تفسيره ولم عقب عليه بشيء[٧].

وقال الشيرازي: «إن أفراد البشر وإن كانوا متماثلين بحسب معنى الإنسانية النوعية، إلا أن بعضهم اختص بكرامة إلهية، وعناية ربانية؛ لأجل

---

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢ / ٥١.

(٢) روح المعاني: ٣/ ١٩٣.

(٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١٢ / ٢٦.

(٤) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١ / ٢٢٩.

(٥) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ١ / ١٦٩.

(٦) انظر: روح المعاني: ١ / ٣٩٦.

(٧) انظر: التحرير والتنوير: ١ / ٧٤٦.

استحقاق خفي، وعصمة باطنية لا يعلمها إلا الله، فلا بد في العناية الأزلية من بعثه وإرساله، وهو مفاد قولهم: ﴿قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾[١].

فقول هؤلاء المفسّرين: (إفاضة حق على المستعدين لها) يوحي بوجوب النبوة، حيث جعلوها حق لمن استعدت نفسه لها. وقد أشار إلى ذلك أبو البركات البغدادي، فرأى أن نفس النبي أخص وأشرف من غيرها؛ فلذلك استحق أن يكون رسولاً معلماً، ومبشراً ونذيراً، وبخاصية نفسه وعناية ربه وملائكته به، تظهر على يده المعجزات، ويطلع على المغيبات[٢].

ولكنهم بمقابل هذا الرأي ذكروا في مواضع أخرى ما يؤكد جواز النبوة، وعدم وجوبها، فقد استدل الرازي بقوله تعالى: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾ [طه: ١٣]. على أن النبوة لا تحصل بالاستحقاق؛ لأن قوله: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ﴾ يدل على أن ذلك المنصب العلي إنما حصل لأن الله تعالى اختاره له ابتداء، لا أنه استحقه على الله تعالى[٣].

وذكر كلٌّ من أبي السعود[٤]، والألوسي[٥]، أن النبوة عطية من الله ـ عز وجل ـ يتفضل بها على من يشاء من عباده المصطفين، واستدلا على أن جواز النبوة بقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأعراف: ٣٥]. فقوله: ﴿إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ﴾ فيه تنبيه على أن إرسال الرسل أمرٌ جائزٌ، لا واجبٌ عقلاً[٦].

---

(١) تفسير القرآن الكريم: ٦ / ٤٧، والآية: ١٦ من سورة يس.

(٢) انظر: المعتبر في الحكمة: ٢ / ٤٣٦.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٢ / ١٩.

(٤) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٧ / ٢١٦.

(٥) انظر: روح المعاني: ٧ / ٣٣٧.

(٦) انظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٣ / ٢٢٥، والآلوسي: روح المعاني: ٤ / ٣٥٥.

وذكر الآلوسي أيضاً أن ذلك الاستعداد الذي يتميز به الأنبياء عن غيرهم لا يستلزم الإيجاب الذي يقوله الفلاسفة؛ لأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ إن شاء أعطى ذلك، وإن شاء أمسك وإن استعد المحل، ولكن جرت عادة الله تعالى أن يبعث من كل قوم أشرفهم وأطهرهم جبلة[١].

ومن الممكن الجمع بين هذين الرأيين، وذلك إذا حملنا قولهم بوجوب النبوة، على وجوب الفضل والكرم والرحمة، وقد صرَّح الرازي بذلك، فرأى أن وجوب إرسال الرسل يعني وجوب الفضل والكرم والرحمة[٢]، ومن ثَمَّ يمكن القول بأن مذهبهم هو جواز النبوة وإمكانها، فهي ليست واجبة على الله تعالى، وهذا هو مذهب أهل الحق[٣].

وبعد هذا التعريف بالنبوة والأنبياء، وتفسير كيفية تلقي النبي للوحي، وبيان حاجة الناس للنبوة، نتحدث عن دلائل إثبات النبوة، وذلك في المبحث التالي:

المبحث الثاني

دلائل إثبات النبوة

عرفنا فيما سبق أن للنبوة شروطاً لا تصح ولا تثبت إلا بتحققها، فمن هذه الشروط: التحلي بالفضائل النفسانية، وظهور الأفعال الخارقة على يدي النبي، والاطلاع على الغيب. فهذه الشروط تعد من أهم دلائل النبوة، فأما الفضائل النفسانية فقد تحدثنا عنها في المبحث الأول، وأما المعجزة والاطلاع على المغيبات فهذا ما نتحدث عنه في هذا المبحث.

---

(١) انظر: روح المعاني: ٤ / ٢٦٦.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧ / ٦.

(٣) انظر: الآمدي: غاية المرام في علم الكلام: ٣١٨.

فقد أشار القرآن الكريم إلى المعجزة كدليل على ثبوت النبوة مراراً وتكراراً، وكشف عن بعض المعجزات التي أيّد الله تعالى بها رسله عليهم السلام، وكان الناس يرون في ظهور الآية دليلاً قوياً على صدق النبي فيما ادعاه، قال تعالى: ﴿مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِـَٔايَةٍ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ۝ قَالَ هَـٰذِهِۦ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الشعراء: ١٥٤ ـ ١٥٥]. قال الرازي: مرادهم أنك بشر مثلنا، فلا بد لنا في إثبات نبوتك من الدليل، فقال صالح ـ عليه السلام ـ : ﴿هَـٰذِهِۦ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾[1]. وقال الله ـ سبحانه وتعالى ـ في شأن عيسى ـ عليه السلام ـ : ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٤٩].

ونلاحظ في قوله: ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ﴾ أن الاطلاع على الغيب، وإخبار الناس ببعض المغيبات من دلائل النبوة أيضاً، قال الرازي: «الإخبار عن الغيوب على هذا الوجه معجزة؛ وذلك لأن المنجمين الذين يدعون استخراج الخبر لا يمكنهم ذلك إلا عن سؤال يتقدم، ثم يستعينون عند ذلك بآلة، ويتوصلون بها إلى معرفة أحوال الكواكب، ثم يعترفون بأنهم يغلطون كثيراً، فأما الإخبار عن الغيب من غير استعانة بآلة، ولا تقدم مسألة، فلا يكون إلا بالوحي من الله تعالى»[2]. ودلَّ قوله تعالى:

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٤ / ١٦٠.

(٢) مفاتيح الغيب: ٨ / ٦٤. وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٣ / ١٦٦، والآلوسي: روح المعاني: ٢ / ١٦٤.

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ على أن هذه المذكورات الخمسة لَمعجزة قاهرة قوية دالة على صدق المدعي، فمَنْ آمن بدلالة المعجز على الصدق، لا يبقى له في هذه المعجزات كلام ألبتة. أما مَنْ أنكر دلالة أصل المعجز على صدق المدعي فإنه لا يكفيه ظهور هذه الآيات[١].

إذن: فصدق الإخبار عن الغيوب معجزة وآية دالة على صدق النبي وثبوت نبوته[٢]. وقد أشار ابن رشد إلى ذلك، فذكر أن النبوة تثبت بما ينذر به الأنبياء من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها، وبما يأمرون به من الأفعال، وينبهون عليه من العلوم، التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تُدْرَك فَتُعْلَم، فهذه هي الدلالة القطعية على إثبات النبوة، وهي المعجز في العلم والعمل، وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال كانفلاق البحر، فشاهد لها ومقوٍّ[٣].

فالمعجزة إذن من أقوى الدلائل على ثبوت النبوة وصدق مدعيها، والمسلمون جميعهم متفقون على ذلك[٤]. ولكن ما معنى المعجزة، وما هي شرائطها، وكيف نميز بينها وبين الكرامة والسحر والكهانة؟

*** تعريف المعجزة:**

عرَّف جمهور العلماء المعجزة بأنها «أمر خارق للعادة، مقرون

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٨ / ٦٤.

(٢) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٤ / ٣٣٢.

(٣) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢١٦.

(٤) انظر: أبو الحسن الأشعري: رسالة أهل الثغر: ٥٤، والبيهقي: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: ١٢٨، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٤ / ١٥١، والدكتور عبد الحميد مدكور: دراسات في العقيدة الإسلامية: ١٢٣.

بالتحدي، سالم عن المعارضة، وهي إما حسية وإما عقلية»[١]. وقال القرطبي: «المعجزة واحدة معجزات الأنبياء الدالة على صدقهم صلوات الله عليهم، وسميت معجزة؛ لأن البشر يعجزون عن الإتيان بمثلها»[٢].

وهذا المعنى للمعجزة ورد في القرآن الكريم بلفظ الآية أو الآيات، والآية تعني العلامة[٣]، فالمعجزة أو الآية علامة على صدق النبي. قال الله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ۚ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا۟ بِهَا ۚ وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩]. فمعنى الآيات هنا المعجزات، بدليل ذكر الناقة التي كانت معجزة نبي الله صالح ـ عليه السلام ـ.

ويشتمل التعريف السابق للمعجزة على الشروط التي اشترطها جمهور العلماء، فحتى تكون المعجزة معجزة دالة على النبوة، يشترط فيها الشروط التالية كما ذكر القرطبي:

أولاً: أن تكون أمراً خارقاً للعادة، لا يقدر البشر على الإتيان بمثله، فلو أتى آت في زمان يصح فيه مجيء الرسل، وادعى الرسالة، وجعل معجزته أن يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد، لم يكن هذا الذي ادعاه معجزة له، ولا دالاً على صدقه؛ لقدرة الخلق على مثله فيجب أن تكون المعجزات كفلق البحر، وانشقاق القمر، وما شاكلها، مما لا يقدر عليها البشر.

ثانياً: أن تُقْرَن بدعوى النبوة، ويستشهد بها مدعي الرسالة على أنه

---

(١) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٤ / ٣، وانظر: الشهرستاني: الملل والنحل: ١/ ١٠٢، والرازي: مفاتيح الغيب: ٨ / ٣٤، والآمدي: غاية المرام في علم الكلام: ١ / ٣٣٣، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٦ / ٥١، والآلوسي: روح المعاني: ٨ / ٥٩٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١ / ٦٩.

(٣) انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط: مادة أبي.

مرسل من قِبَل الله ـ عز وجل ـ، فيقول: آيتي أن يقلب الله ـ سبحانه وتعالى ـ هذا الماء زيتاً، أو يحرك الأرض عند قولي لها تزلزلي، فإذا فعل الله ـ سبحانه وتعالى ـ ذلك حصل المتحدى به.

ثالثاً: ألا يأتي أحد بمثل ما أتى به النبي، على وجه المعارضة، فإن أتى مَنْ يعارضه، فيعمل مثل ما عمل، بطل كونه نبياً، وخرج عن كونه معجزاً، ولم يدل على صدقه(١).

إذن: فالمعجزة أمر خارق لعادة البشر، يظهره الله تعالى على يد النبي، تأييداً لدعوى النبوة، والسؤال المهم هنا هو: كيف فسَّر الفلاسفة ظهور المعجزة على يد النبي؟ وهل تأثر أحد من المفسّرين بذلك؟

*** تفسير الفلاسفة للمعجزة:**

علمنا من خلال المبحثين السابقين أن فلاسفة الإسلام مؤمنون بالمعجزات، ولكنهم فسرُّوها تفسيراً غريباً، يختلف عما هو متفق عليه بين المسلمين، فقد بنوا تفسيرهم للمعجزات على قوة تأثير النفس في عالم المادة والأجسام. وقد كتب ابن سينا رسالة خاصة في ذلك سماها **(الفعل والانفعال وأقسامهما)**، تعرض فيها لذكر المعجزات وكيفية حصولها، وللكرامة والسحر، وغير ذلك، فذكر أن تأثير شيء في شيء آخر يكون على أربعة أقسام: **الأول**: تأثير النفساني في النفساني. **الثاني**: تأثير النفساني في الجسماني. **الثالث**: تأثير الجسماني في النفساني. **الرابع**: تأثير الجسماني في الجسماني(٢).

ويندرج تحت هذه الأقسام الأربعة ضروب الوحي، والمعجزات،

---

(١) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١ / ٦٩.

(٢) أشار أبو الحسن العامري إلى هذه الأقسام، راجع: الأمد على الأبد: ١١٨.

والكرامات، والإلهامات، والمنامات، وأنواع السحر، والأعين المؤثرة، ونحو ذلك

فأما الوحي والكرامات فداخلة في تأثير النفساني في النفساني، **وأما المعجزات** فإنها على ثلاثة أقسام: قسمان من أقسامها يدخلان تحت تأثير النفساني في النفساني، وقسم واحد منها يدخل تحت تأثير النفساني في الجسماني.

فأما القسم الأول من أقسام المعجزات فهو ما يتعلق بالعلم، وذلك بأن يُلْقَى إلى النفس المستعدة لذلك، كمال العلم، من غير واسطة تعليم وتعلم بشري، حتى تحيط بمعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه، بحسب الطاقة البشرية، ودلَّ على هذا قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾[١]. وقوله ﷺ: (**أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ**)[٢]. فألقى إليه ﷺ علوم الأولين والآخرين، مع أنه ما كان يتلو من قبل كتاباً، ولا يخطه بيمينه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا مِن قَبْلِهِ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨]. وفي هذه النفس قال تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[٣]. وكأن

---

(١) الآيــة: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [سورة النساء: الآية: ١١٣].

(٢) الحديث عن أبي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: (فُضِّلْتُ عَلَى الأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّونَ). أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب المساجد ومواضع الصلاة: دون ذكر لاسم الباب. رقم الحديث ٨١٢.

(٣) الآيــة: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة النور: الآية: ٣٥].

مثال هذه النفس كبريت، والعقل الفعَّال نار، فيشتعل فيها دفعة واحدة ويحيلها إلى جوهره.

وأما القسم الثاني فيتعلق بالتخيل، وذلك بأن يُلْقَى إلى مَنْ يكون مستعداً لذلك، ما يقوى به على تخيلات الأمور الماضية، والاطلاع على المغيبات المستقبلة، ودلَّ على هذا قوله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [هود: ٤٩]. قال الحكماء: وبهذين الصنفين من المعجزات يتعلق إعجاز القرآن الكريم.

وأما القسم الثالث فإنه يتعلق بقوة النفس المحركة، التي تبلغ من قوتها إلى القدرة على الإهلاك وقلب الحقائق، من تدمير قوم بريح عاصفة، أو بصاعقة أو بطوفان إلخ. وتلحق بهذا الصنف أنواع من الكرامات(١).

وأما الإلهامات والمنامات فداخلة تحت تأثير النفساني في النفساني، وتكثر وتقل وتصدق وتكذب بحسب قوة استعداد النفوس البشرية، وخلوصها عن المحسوسات والكدورات.

وأما أنواع السحر والأعين المؤثرة، فإن قسماً منها يدخل تحت تأثير النفساني في النفساني، كتأثير النفوس البشرية القوية في قوتي التخيل والوهم في نفوس بشرية أخرى ضعيفة في هاتين القوتين، كنفوس البله والصبيان والذين لم تَقْوَ قوتهم العقلية على قمع التخيل وترك عادة الانقياد، فتتخيل هذه النفوس ما ليس بموجود في الخارج موجوداً فيه، وما هو موجود فيه على ضد الحال الذي هو عليها، ودلَّ على هذا قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ ﴿١١٥﴾ قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ

(١) انظر: رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما: ٢ ـ ٥.

ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾ ۞ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ فَوَقَعَ ٱلْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١١٥ ـ ١١٨].

فأبطل الله تعالى سحرهم بما أظهر على رسوله من القسم الثالث من المعجزات، فانقلبت عصاه ثعباناً تلقف ما يأفكون.

وأما القسم الثاني من أقسام السحر فيدخل تحت تأثير الجسماني في النفساني، كتأثير الصور والألوان والأشكال في النفوس البشرية، كتأثير صور الدواب وأشكال الحيوانات المستحسنة في نفوس أصحابها، كالفرس والصقر والحمام وغير ذلك، حتى يولعوا ويشغفوا بالنظر إليها، بحيث يفوت بالاشتغال بها كثير من حاجاتهم. وكذلك تأثير التحريكات والتسكينات، كتأثير أصناف الأغاني والرقص والملاهي في بعض النفوس[1].

فهذه ضروب التأثير بين النفساني والجسماني، وأما تأثير الجسماني في الجسماني فكتأثير الأدوية والسموم في الأبدان، ونَخْلُص من هذا إلى أن ابن سينا وغيره من الفلاسفة، قد فسروا المعجزة تفسيراً خاصاً، حيث جعلوها نوعاً من أنواع التأثير النفساني في مادة العالم[2]، فيكون للنبي قوة قدسية خاصة، تؤثر في أجسام العالم، فتأتي بمعجزات خارقة عن الجبلة والعادة[3]. وهذه القوة القدسية الشريفة تأخذ من روح القدس قوة نورانية، وخاصية التأثير في العالم، كالحديد الحامي إذا جاور النار يكتسب منها هيئة نورانية وخاصة الإحراق، وقد يحصل هذا للأولياء، والأنبياء مخصوصون بمزيد درجة، وهي أنهم مأمورون بإصلاح الخلق وأداء الرسالة دون

---

(١) انظر: ابن سينا: رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما: ٦ ـ ٩.

(٢) انظر: السهروردي: حكمة الإشراق: ٢٥٢.

(٣) انظر: الفارابي: رسائل الفارابي(فصوص الحكم): ٩، و ١٣، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها): ٦٣.

الأولياء[١]. إذن: فالمعجزات صادرة من خاصية نفس النبي بأمر ربه[٢].

وقد نقل الآلوسي أكثر كلام ابن سينا السابق في تفسيره، وقال: لا بأس في الاطلاع عليه[٣]. أقول: نقل أكثر كلام ابن سينا؛ لأنه ترك من كلامه ما يتعلق بالوحي والمعجزات، وأرى في صنيعه هذا إشارة إلى عدم قبول ذلك المتروك، بل اعتبر الآلوسي في موضع آخر أن تفسير الفلاسفة للمعجزات مستند إلى أصلهم في التخيلات الذهنية، كتصور الماشي السقوط فيسقط[٤].

وما ذكره الآلوسي من أن التخيلات الذهنية هي الأصل الذي استند عليه الفلاسفة في بيان جواز المعجزات والكرامات، قد ذكره من قبل كلٌّ من الرازي[٥]، والنيسابوري[٦]. وهؤلاء المفسّرون الثلاثة، أعني: الرازي والنيسابوري والآلوسي، قد أثبتوا جميعهم التأثيرات النفسانية، وذلك في كلامهم عن الإصابة بالعين، فذكروا أن المؤثر قد يكون تأثيره نفسانياً محضاً، والذي يدل عليه أن اللوح الذي يكون قليل العرض، إذا كان موضوعاً على الأرض، يقدر الإنسان على المشي عليه، ولو كان موضوعاً فيما بين جدارين عاليين، عجز الإنسان على المشي عليه، وما ذاك إلا لأن خوفه من السقوط منه يوجب سقوطه، وكذلك إذا تصور الإنسان كون فلان

---

(١) انظر: السهروردي: رسالة في اعتقاد الحكماء: ٢٧١، وكتاب التلويحات اللوحية والعرشية: ٩٧.

(٢) انظر: أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة: ٢ / ٤٣٦.

(٣) انظر: روح المعاني: ٧ / ١٦.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٢ / ١٥٨.

(٥) انظر: مفاتيح الغيب: ٨ / ٥٣.

(٦) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٣ / ١٥٩.

مؤذياً له، يحصل في قلبه غضب، ويسخن مزاجه جداً، فمبدأ تلك السخونة ليس إلا ذلك التصور النفساني، فلما ثبت أن تصور النفس يوجب تغير بدنه الخاص، لم يبعد أيضاً أن يكون بعض النفوس بحيث تتعدى تأثيراتها إلى سائر الأبدان، فثبت أنه لا يمتنع في العقل كون النفس مؤثرة في سائر الأبدان[١].

إذن: فالتأثيرات النفسانية موجودة، وكلام الرازي لا يقف عند هذا الحد، بل تكلم عن الفعل والانفعال وأقسامهما، فرأى أن الموجودات على ثلاثة أقسام:

الأول: موجود مؤثر لا يقبل الأثر، وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ.

والثاني: موجود متأثر لا يؤثر، وهم عالم الأجسام.

والثالث: موجود يؤثر في شيء، ويتأثر عن شيء آخر، وهو عالم الأرواح، فالأرواح تقبل الأثر عن عالم كبرياء الله، ثم إنها تؤثر في عالم الأجسام، والجهة التي باعتبارها تقبل الأثر من عالم كبرياء الله، غير الجهة التي باعتبارها تستولي على عالم الأجسام، وتقدر على التصرف فيها[٢].

ورأى في قوله تعالى: ﴿وَالصَّٰٓفَّٰتِ صَفًّا ۝١ فَالزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا ۝٢ فَالتَّٰلِيَٰتِ ذِكْرًا﴾ [الصافات: ١ ـ ٣]. إشارة إلى هذه التأثيرات، فقوله تعالى: ﴿وَالصَّٰٓفَّٰتِ صَفًّا﴾ إشارة إلى وقوف الأرواح صفاً صفاً في مقام العبودية والطاعة، وهي الجهة التي باعتبارها تقبل تلك الجواهر القدسية أصناف الأنوار الإلهية والكمالات الصمدية. وقوله تعالى: ﴿فَالزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا﴾ إشارة إلى تأثير الجواهر

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٨ / ١٧٧، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٦ / ٢٨٦، والألوسي: روح المعاني: ٧ / ١٨.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٦ / ١١٥.

الملكية في تنوير الأرواح القدسية البشرية، وإخراجها من القوة إلى الفعل. وقوله تعالى: ﴿فَٱلتَّٰلِيَٰتِ ذِكْرًا﴾ إشارة إلى تأثير الأرواح القدسية البشرية في عالم الأجسام. وبعد هذا التفسير الفلسفي للآيات الكريمة قال الرازي: فهذه مناسبات عقلية واعتبارات حقيقية، تنطبق عليها هذه الألفاظ الثلاثة[١].

وأكد الرازي تفسير ما تقدم عن تأثير الأرواح القدسية البشرية في عالم الأجسام، كما صنع الفلاسفة ـ وذلك في معرض حديثه عن ماهية الدعاء ـ فقال: «إن هذه الأرواح البشرية من جنس الملائكة، فكلما كان اشتغالها بمعرفة الله تعالى ومحبته والانجذاب إلى عالم الروحانيات أشد، كانت مشاكلتها للملائكة أتم، فكانت أقوى على التصرف في أجسام هذا العالم، وكلما كان اشتغالها بلذات هذا العالم واستغراقها في ظلمات هذه الجسمانيات أشد، كانت مشاكلتها للبهائم أشد، فكانت أكثر عجزاً وضعفاً وأقل تأثيراً في هذا العالم، فمن أراد أن يشتغل بالدعاء يجب أن يقدم عليه ثناء الله تعالى، وذكر عظمته وكبريائه، حتى أنه بسبب ذلك الذكر، يصير مستغرقاً في معرفة الله ومحبته، ويصير قريب المشاكلة من الملائكة، فتحصل له بسبب تلك المشاكلة قوة إلهية سماوية، فيصير مبدأ لحدوث ذلك الشيء الذي هو المطلوب بالدعاء»[٢].

وقد صرَّح كذلك بتأثير الجواهر القدسية في مادة العالم، وذلك عند تفسير لقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ۝٩ إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ فَقَالُوا۟ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ۝١٠ فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ۝١١ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا﴾ [الكهف: ٩ ـ ١٢]. فذكر أولاً أن هذه الآيات

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٦ / ١١٥.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٤ / ١٤٧.

الكريمة تؤكد صحة القول بالكرامات، ثم قال: والقوانين العقلية الحكمية تؤيد ذلك، وتقريره: أن جوهر الروح هو من جنس جواهر الملائكة، وسكان عالم السموات، إلا أنه لما تعلق بهذا البدن، واستغرق في تدبيره، صار متشبهاً بهذا الجسم الفاسد، فضعفت قوته وذهبت مكنته، ولم يقدر على شيء من الأفعال، أما إذا استأنست بمعرفة الله ومحبته، وقل انغماسها في تدبير هذا البدن، وأشرقت عليها أنوار الأرواح السماوية العرشية المقدسة، قويت على التصرف في أجسام هذا العالم، مثل قوة الأرواح الفلكية على هذه الأعمال، وذلك هو الكرامات. فإذا اتفق في نفس من النفوس كونها قوية القوة القدسية العنصرية، مشرقة الجوهر، علوية الطبيعة، ثم انضاف إليها أنواع الرياضات التي تزيل عن وجهها غبرة عالم الكون والفساد، أشرقت وتلألأت وقويت على التصرف في هيولى عالم الكون والفساد، بإعانة نور معرفة الحضرة الصمدية وتقوية أضواء حضرة الجلال والعزة[1].

وتبعه في هذا الرأي النيسابوري[2].

وقد أفاضا ـ أعني: الرازي والنيسابوري ـ في الحديث عن هذه المسألة في معرض كلامهما عن السحر وأنواعه، وذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢].

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٨٥، ٩٢.

(٢) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٧ / ٢٩٤.

وخلاصة ما ذكراه: أن النفوس الناطقة إذا صارت صافية عن الكدورات البدنية، صارت قابلة للأنوار الفائضة من الأرواح السماوية، والنفوس الفلكية، فتقوى هذه النفوس بأنوار تلك الأرواح، فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة. والنفوس التي تفعل هذه الأفاعيل قد تكون قوية جداً فتستغني في هذه الأفعال عن الاستعانة بالآلات والأدوات، وقد تكون ضعيفة فتحتاج إلى الاستعانة بهذه الآلات.

وتحقيقه أن النفس إذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب إلى عالم السماء، كانت كأنها روح من الأرواح السماوية، فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم، أما إذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية، فحينئذ لا يكون لها تصرف ألبتة إلا في هذا البدن.

ومن الدلائل التي ذكراها في تأكيد ذلك:

أولاً: أن الجذع الذي يتمكن الإنسان من المشي عليه، لو كان موضوعاً على الأرض، لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته، وما ذاك إلا أن تخيل السقوط متى قوي أوجبه.

ثانياً: أن التجربة والعيان شاهدان على أن التصورات مبادىء قريبة لحدوث الكيفيات في الأبدان، فإن الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى إنه يفيده سخونة قوية، وإذا جاز كون التصورات مبادىء لحدوث الحوادث في البدن، فأي استبعاد من كونها مبادىء لحدوث الحوادث خارج البدن.

ثالثاً: اجتمعت الأطباء على نهي المرعوف عن النظر إلى الأشياء الحمر، والمصروع عن النظر إلى الأشياء القوية اللمعان والدوران، وما ذاك إلا أن النفوس خلقت مطيعة للأوهام.

رابعاً: أجمعت الأمم على أن الدعاء اللساني الخالي عن الطلب

النفساني، قليل العمل عديم الأثر، فدل ذلك على أن للهمم والنفوس آثاراً[١].

إذن: فواضح من كلام الرازي والنيسابوري والآلوسي، الأثر الفلسفي فيما ذكروه عن التأثيرات النفسانية، سواء أكانت هذه التأثيرات داخلة تحت مسمى المعجزة، أو الكرامة، أو السحر، فجميع ذلك يرجع إلى قوة النفس وقدرتها على التأثير فيما دونها.

ويبدو أن الشيخ محمد رشيد رضا يميل إلى هذا الرأي، حيث جعل المعجزات على قسمين: تكوينية وروحانية، فأما المعجزات التكوينية فلا يُعْرَف لها سنة إلهية تجري عليه، فهي استثناءات من السنن الإلهية الجارية في الكون، ومن هذا القسم أكثر معجزات موسى ـ عليه السلام ـ، وأما المعجزات الروحانية فهذه تقع بسنة إلهية روحانية لا مادية، ومن هذا القسم أكثر معجزات عيسى ـ عليه السلام ـ، ورأى أن الفرق بين هذا النوع من المعجزات وبين ما يظهر على أيدي الروحانيين من صوفية الهنود والمسلمين، أن روحانية الأنبياء أقوى وأكمل، وأنها لم تكن بعمل كسبي منهم، بل من أصل خلق الله تعالى له بآية منه[٢].

وكان الشيرازي والطباطبائي أكثر المفسّرين تأثراً بالفلسفة في هذه المسألة، فأما الشيرازي فذهب إلى القول بأن مباديء الادراكات ثلاثة: التعقل والتخيل والإحساس، والنبي هو الإنسان الذي تقوى وتكمل فيه هذه القوى الثلاث.

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٣ / ٢٢٣، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ١/ ٦٣٦.

(٢) انظر: تفسير المنار: ١١ / ٢٣٣.

فبالقوة العاقلة يتصل بعالم القدس، وينخرط في صفوفهم، بل يفوقهم قداسة عند اتصاله بالحق، وفنائه عن الخلق.

وبالقوة المتخيلة أو المصورة يشاهد الأشباح المثالية، والأشخاص الغيبية، ويتلقى الأخبار الجزئية منهم، ويطلع بهم على الحوادث الآتية والماضية.

وبالقوة الحساسة يتسلط على أفراد البشرية، وتنفعل عنه المواد وتخضع له القوى والطبائع الجرمانية[١]. وبعد هذه المقدمة انتهى الشيرازي إلى القول بأن أصول المعجزات والكرامات هي كمالات ثلاثة، تختص بهذه القوى الثلاث:

فكمال القوة العاقلة هو الاتصال بالعقل الفعَّال حتى يفيض عليها العلوم اللدنية من غير توسط تعلم بشري.

وكمال القوة المتخيلة هو مشاهدة عالم الغيب في اليقظة، وذلك بأن تتشبح له صور حسية مطابقة للمعاني العقلية التي يفيضها عليه العقل الفعَّال، فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف العقلي هي الملك الذي يراه النبي والولي، أما النبي بما هو نبي فيراه على طريق الحكاية والصورة، وأما الولي بما هو ولي فيراه على طريق التجرد الصرف، وهذا أفضل أجزاء النبوة[٢].

ويلاحظ أن هذا هو كلام الفارابي وتفسيره لكيفية تلقي النبي للوحي، وظاهر كلامه في التفرقة بين كمال القوتين: العاقلة والمتخيلة، يفيد تفضيل الولي على النبي كما قيل عن الفارابي، ولكن استدراكه أزال عنه هذا الاتهام - ولعل هذا يصلح تفسيراً لما أراده الفارابي من قبل - فاستدرك الشيرازي

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم: ٨/ ٣٣٥.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٨/ ٣٣٦.

قائلاً: لكن النبي لكمال قوته البدنية والعقلية جميعاً، يدرك الملك الموحي على الوجهين، يعني: طريق الحكاية والصورة، وطريق التجرد الصرف، وذلك بخلاف الولي، فإنه لا يرى إلا الوجه الثاني وهو التجرد الصرف.

وكمال القوة الحساسة هو تأثيرها في هيولى العالم بإزالة صورة ونزعها عن المواد، وبإيجادها وكسوتها إياها، فتؤثر في استحالة الهواء إلى الغيم، وحدوث الأمطار، وحصول الطوفانات، وهذا غير مستحيل؛ لأن الأجسام مطيعة للمجردات، فكلما ازدادت النفس تجرداً وتشبهاً بالمبادىء القصوى، ازدادت قوة وتأثيراً في ما دونها. وقوة التأثير هذه لا يختص بها النبي، وإن كانت لديه أقوى، بل يصل إلى هذه الدرجة من التأثير في عالم المادة أصحاب النفوس الخبيثة، فيكون لها تأثيرات ضارة كالسحر والعين[1].

وأما الطباطبائي فله كلام طويل في ذلك، سألخصه فيما يلي: فقد عرَّف المعجزة بأنها: «الأمر الخارق للعادة، الدال على تصرف ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة ونشأة المادة، لا بمعنى الأمر المبطل لضرورة العقل»[2].

وهذا التعريف فيه غموض، فماذا يعني بقوله: ما وراء الطبيعة؟ هل يعني به عالم الملائكة، أم عالم الأفلاك، أم عالم الأرواح، أم هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ؟ هذا كله محتمل، ولعل البحث يكشف لنا مرماه من ذلك، هذا من جانب، ومن جانب آخر فقد خلا تعريفه مما اتفق عليه جمهور المسلمين، من ذكر القيود التي خصصت تعريف المعجزة، ليكون جامعاً لما يظهر على يد النبي، مانعاً لما يكون من كرامة أو سحر أو غيره، فكان تعريفه

(1) انظر: تفسير القرآن الكريم: 8 / 339.

(2) انظر: الميزان في تفسير القرآن: 1 / 75.

مطلقاً يشمل كل أمر خارق. وقوله: «**لا بمعنى الأمر المبطل لضرورة العقل**» يعني به: الأمر المبطل لنظام العلية الثابت؛ ولهذا يرى أن المعجزات لا تخرج عن ضرورة العقل أو نظام العلية، فهي غير مستحيلة بالذات بحيث يبطلها العقل الضروري، كما يبطل قولنا الإيجاب والسلب يجتمعان معاً، وقولنا الواحد ليس نصف الاثنين، فلو كانت المعجزات ممتنعة بالذات لم يقبلها عقل عاقل.

فأصل المعجزات ليس مما تنكره عادة الطبيعة، بل هي مما يتعاوره نظام المادة كل حين بتبديل الحي إلى ميت، والميت إلى الحي، وتحويل صورة إلى صورة، وحادثة إلى حادثة، ورخاء إلى بلاء، وبلاء إلى رخاء، وإنما الفرق بين صنع العادة وبين المعجزة الخارقة هو أن الأسباب المادية المشهودة التي بين أيدينا، إنما تؤثر أثرها مع روابط مخصوصة وشرائط زمانية ومكانية خاصة، تقضي بالتدريج في التأثير، فالجسد البالي وإن أمكن أن يصير إنساناً حياً، لكن ذلك إنما يتحقق في العادة بعلل خاصة وشرائط زمانية ومكانية مخصوصة، تنتقل بها المادة من حال إلى حال، حتى تستقر وتحل بها الصورة الأخيرة المفروضة على ما تصدقه المشاهدة والتجربة، لا مع أي شرط اتفق، أو من غير علة، أو بإرادة مريد، كما هو الظاهر من حال المعجزات والخوارق[1].

ويريد الطباطبائي أن يصل بنا من هذا كله إلى القول بأن هناك سبباً طبيعياً مستوراً عن علمنا، يحيط به الله ـ سبحانه وتعالى ـ، ويبلغ ما يريده من طريقه، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٣]. فهذا يدل على أن كل شيء من المسببات أعم مما

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٧٦.

تقتضيه الأسباب العادية، أولا تقتضيه، فإن له قدراً قدره الله ـ سبحانه وتعالى ـ، وارتباطات مع غيره من الموجودات، واتصالات وجودية مع ما سواه، لله ـ سبحانه وتعالى ـ أن يتوصل منها إليه، وإن كانت الأسباب العادية مقطوعة عنه غير مرتبطة به، إلا أن هذه الاتصالات والارتباطات ليست مملوكة للأشياء أنفسها حتى تطيع في حال وتعصي في أخرى، بل مجعولة بجعله تعالى مطيعة منقادة له[1].

وبعد هذه التمهيدات يقرر أن إتيان المعجزات من الأنبياء، إنما هو لمبدأ مؤثر موجود في نفوسهم الشريفة، متوقف في تأثيره على الإذن. وهكذا جميع الأمور الخارقة للعادة، سواء سميت معجزة، أو سحراً، أو غير ذلك، جميعها مستندة إلى مبادىء نفسانية ومقتضيات إرادية، وهذا المبدأ النفساني المجرد، المنصور بإرادة الله سبحانه إذا قابل مانعاً مادياً أفاض إمداداً على السبب بما لا يقاومه سبب مادي يمنعه. إذن: فالأمور جميعاً سواء كانت عادية، أو خارقة للعادة، وسواء كان خارق العادة في جانب الخير والسعادة كالمعجزة والكرامة، أو في جانب الشر كالسحر والكهانة، مستندة في تحققها إلى أسباب طبيعية، وهي مع ذلك متوقفة على إرادة الله، لا توجد إلا بأمر الله ـ سبحانه وتعالى ـ. إلا أن المبدأ الموجود عند الأنبياء والمؤمنين هو الفائق الغالب على كل سبب، وفي كل حال، ومن هنا يمكن أن يستنتج أن هذا المبدأ الموجود المنصور أمر وراء الطبيعة وفوق المادة[2].

واستنتاجه هذا هو المرمى الذي قصده في تعريفه للمعجزة في بداية كلامه، فالأمر الذي وراء الطبيعة المؤثر في عالم الطبيعة هو المبدأ النفساني

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٧٩.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٨٢.

في أي إنسان، سواء أكان نبياً أو ساحراً أو غير ذلك، كما ذكر أعلاه. ويلاحظ أن هذا التفسير للمعجزات والخوارق لا يخرج عما رآه الفلاسفة.

وهنا يستشعر الطباطبائي بخطورة هذا الرأي، فافترض اعتراضاً ثم أجاب عليه، فقال: فإن قلت: فعلى هذا لو فرضنا الإحاطة والبلوغ إلى السبب الطبيعي الذي للمعجزة، كانت المعجزة ميسورة ممكنة الإتيان لغير النبي أيضاً، ولم يبق فرق بين المعجزة وغيرها إلا بحسب النسبة والإضافة فقط، فيكون حينئذ أمرٌ ما معجزةً بالنسبة إلى قوم، غير معجزة بالنسبة إلى آخرين، وهم المطلعون على سببها الطبيعي الحقيقي، ومن ثَمَّ فإن المعجزة لا حجية فيها إلا على الجاهل بالسبب، وليست حجة في نفسها.

فأجاب على هذا الاعتراض بقوله: «كلا فليست المعجزة معجزة من حيث إنها مستندة إلى سبب طبيعي مجهول، حتى تنسلخ عن اسمها عند ارتفاع الجهل وتسقط عن الحجية، ولا أنها معجزة من حيث استنادها إلى سبب مفارق للعادة، بل هي معجزة من حيث إنها مستندة إلى أمر مفارق للعادة، غير مغلوب السبب، قاهرة العلة ألبتة، وذلك كما أن الأمر الحادث من جهة استجابة الدعاء كرامة، من حيث استنادها إلى سبب غير مغلوب، كشفاء المريض، مع أنه يمكن أن يحدث من غير جهته، كجهة العلاج بالدواء، غير أنه حينئذ أمر عادي، يمكن أن يصير سببه مغلوباً مقهوراً بسبب آخر أقوى منه»[1].

وبناء على هذه الإجابة يظهر أن من الممكن الوصول إلى معجزات الأنبياء أنفسهم، ولكن من طريق غير طريقهم، وهذا برأيه لا مانع منه؛ لأن الجهة مختلفة، كشفاء المريض، فيمكن أن يبرأ المريض بسبب الدعاء،

(١) الميزان في تفسير القرآن: ١ / ٨٤.

ويمكن أن يبرأ بسبب العلاج، فالنتيجة هي الشفاء وقد حصلت بأحد هذين السببين.

ومع هذا التفسير الفلسفي لخوارق العادات كما هو واضح، يرى الطباطبائي أن ليس لأحد أن يأتي بآية من عنده إلا أن يشاء الله ذلك ويأذن فيه[1].

وبهذا اتضح لنا أن تفسير الفلاسفة للمعجزات كان أثره واضحاً في تفسير هؤلاء المفسِّرين الذين سبق ذكرهم، وبعد هذا بقي أن أشير إلى كلامهم عن الفرق بين المعجزة والكرامة والسحر:

*** الفرق بين المعجزة والكرامة والسحر:**

تبين لنا من خلال ما سبق أن المعجزة والكرامة والسحر جميعها تحصل نتيجة تأثير النفساني في الجسماني، ويلزم من هذا تساوي المعجزة مع الكرامة والسحر، من حيث الطريقة، ولم يبق فرق بين هذه الخوارق إلا من حيث الإنسان صاحب الفعل الخارق، فإن كان هذا الإنسان متحلياً بالفضائل، مدعياً للنبوة، فإن الفعل الخارق الحاصل على يده يكون معجزة، وإن كان متحلياً بالفضائل فقط، فيكون الفعل الخارق كرامة، وإن كان خبيث النفس، متصفاً بالرذائل، فيكون الفعل الخارق سحراً.

فالمعجزة مقترنة بدعوى النبوة والتحدي، والكرامة مقترنة بصدق الإنسان واستقامته، والسحر مقترن بخبث النفس وفعل الشر. قال ابن سينا: «فالذي يقع له هذا في جبلة النفس، ثم يكون خَيِّراً رشيداً مزكياً لنفسه، فهو ذو معجزة من الأنبياء، أو ذو كرامة من الأولياءوالذي يقع له هذا، ثم يكون شريراً، ويستعمله في الشر، فهو الساحر الخبيث»[2].

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١٢ / ٢٩.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٨٩٨.

وقال القرطبي: «قال علماؤنا: السحر يوجد من الساحر وغيره، وقد يكون جماعة يعرفونه، ويمكنهم الإتيان به في وقت واحد، والمعجزة لا يمكّن الله أحداً أن يأتي بمثلها وبمعارضتها، ثم الساحر لم يدع النبوة، فالذي يصدر منه متميز عن المعجزة، فإن المعجزة شرطها اقتران دعوى النبوة والتحدي بها»[1].

وقال الآلوسي: «ومن المحققين من فرّق بين السحر والمعجزة باقتران المعجزة بالتحدي بخلافه، فإنه لا يمكن ظهوره على يد مدعي نبوة كاذباً، كما جرت به عادة الله تعالى المستمرة، صوناً لهذا المنصب الجليل عن أن يتسور حماه الكذابون»[2].

ورأوا أن للسحر حقيقة كحقيقة المعجزة والكرامة، فإن الساحر يقدر على أن يطير في الهواء، ويقلب الإنسان حماراً، والحمار إنساناً، إلا أنهم قالوا: إن الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة، وكلمات معينة، فأما أن يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا، بدليل قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[3].

ورأي المفسّرين هذا فيه نظر، ذلك أن السحر ليس كالمعجزة، فهناك فروق بينهما، منها:

أولاً: ما أشار إليه المفسّرون أعلاه، وهو أن نفس الساحر تكون خبيثة، وأن المراد من فعل السحر هو إنزال الضرر بمن يريده الساحر، وأما

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٢ / ٤٧.

(٢) روح المعاني: ١ / ٣٣٨.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٣ / ٢٣٠، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢ / ٤٦، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ١/١٤٨، والألوسي: روح المعاني: ٥ / ٢٦.

نفس النبي فتتميز بالصدق والاستقامة، وأن المراد من المعجزات تأييد الحق وتصديقه، فتكون المعجزة حجة لتأكيد النبوة.

ثانياً: أن السحر فن وعلم وصنعة، يقوم الساحر بفعل السحر متى شاء، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحۡرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلۡمَلَكَيۡنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنۡ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحۡنُ فِتۡنَةٞ فَلَا تَكۡفُرۡۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنۡهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَزَوۡجِهِۦ﴾، أما المعجزة فليست كذلك، فلا تُتعلم بعلم ولا تتحصل بكسب، وليس باستطاعة النبي فعل الأمر الخارق متى أراد، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأۡتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَٰتٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٞ مُّبِينٌ﴾ [العنكبوت: ٥٠]. فلا يقدر على الإتيان بالآيات غير الله تعالى، وعندما طُلِب من النبي ﷺ بعض الآيات، أمره الله تعالى أن يقول لهم: ﴿قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا﴾ [الإسراء: ٩٣]. أي: هل أنا إلا عبد من عبيده، فكيف أقدر أن أفعل ما سألتموني من هذه الأمور، وإنما يقدر عليها خالقي وخالقكم، وإنما أنا رسول أبلغكم ما أرسلت به إليكم، والذي سألتموني أن أفعله بيد الله الذي أنا وأنتم عبيد له، لا يقدر على ذلك غيره[2].

ثالثاً: أن فعل السحر تخييل وتمويه، فلا يصل الساحر إلى درجة تغيير الحقائق، فيقلب الإنسان حماراً، والحمار إنساناً، ودليل ذلك قوله تعالى:

---

(١) سورة الرعد: الآية: ٣٨. والآية: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلٗا مِّن قَبۡلِكَ وَجَعَلۡنَا لَهُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَذُرِّيَّةٗۚ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأۡتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ لِكُلِّ أَجَلٖ كِتَابٞ﴾.

(٢) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٥/ ١٦٤، وانظر: البغوي: معالم التنزيل: ٣ / ١٣٧، والرازي: مفاتيح الغيب: ١١/ ٦٠، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣/ ٣٣٧.

﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦].

قال البيضاوي: «وفيه دليل على أن السحر إفساد وتمويه، لا حقيقة له»[١]. وليس هذا إنكاراً للسحر، بل إنكار أن تكون له حقيقة كحقيقة المعجزة، أما فعل المعجزة ففيه قلب للحقائق، مثال ذلك قوله تعالى في حق عيسى ـ عليه السلام ـ : ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٤٩].

قال أبو بكر الجصاص(ت: ٣٧٠هـ) بعد أن عرَّف السحر وذكر أنواعه: «والفرق بين معجزات الأنبياء وبين ما ذكرنا من وجوه التخييلات، أن معجزات الأنبياء عليهم السلام هي على حقائقها، وبواطنها كظواهرها، وكلما تأملتها ازددت بصيرة في صحتها، ولو جهد الخلق كلهم على مضاهاتها ومقابلتها بأمثالها ظهر عجزهم عنها، ومخاريق السحرة وتخييلاتهم إنما هي ضرب من الحيلة والتلطف، لإظهار أمور لا حقيقة لها، وما يظهر منها على غير حقيقتها، يعرف ذلك بالتأمل والبحث، ومتى شاء شاء أن يتعلم ذلك، بلغ فيه مبلغ غيره، ويأتي بمثل ما أظهره سواه»[٢]. وقد وافق الشيخ محمد رشيد رضا الجصاص فيما قاله، ونقل كلامه كاملاً في تفسيره[٣]. ثم

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢ / ٥٢٥. وراجع: الزمخشري: الكشاف: ١/ ١٧٢، فقد رأى أن السحر حيلة وتمويه، وانظر: الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١٤/ ١٧٨.

(٢) انظر: أبو بكر الجصاص: أحكام القرآن: ١ / ٦٠. تحقيق محمد الصادق قمحاوي: دار إحياء التراث العربي ببيروت: ١٤٠٥هـ.

(٣) تفسير المنار: ٩ / ٤٥.

قال الشيخ رضا في موضع آخر في تفسيره: «السحر إما حيلة وشعوذة، وإما صناعة علمية خفية، يعرفها بعض الناس، ويجهلها الأكثرون، فيسمون العمل بها سحراً؛ لخفاء سببه ولطف مأخذه، ويمكن أن يعد منه تأثير النفس الإنسانية في نفس أخرى، لمثل هذه العلة فهو أمر عادي قطعاً بخلاف المعجزة»(١).

والمفسرون لا ينكرون هذا النوع من السحر، ولكن لا يقتصرون على أن السحر هو هذا النوع أو ما دونه، وإنما ذكروا أن الساحر يقدر على قلب الحقائق(٢). وأرى أن هذه درجة لا يصل إليها الساحر وإن كان لسحره تأثير، فإن هذا التأثير لا يتعدى حدود التخييل والتمويه. والرازي نفسه قد اعتبر السحر تخييلاً وتمويهاً، والمعجزة بخلافه، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَ مُوسَىٰٓ أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَكُمْ أَسِحْرٌ هَٰذَا وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّٰحِرُونَ﴾ [يونس: ٧٧]. فذكر أن قوله: ﴿وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّٰحِرُونَ﴾ يعني: أن حاصل صنعهم تخييل وتمويه، وأما قلب العصا حية، وفلق البحر، فمعلوم بالضرورة أنه ليس من باب التخييل والتمويه، فثبت أن ما جاء به موسى ـ عليه السلام ـ ليس بسحر(٣).

قال الطبري: واختُلِف في معنى السحر، فقال بعضهم: هو خدع ومخاريق يفعلها الساحر، ولا يقدر بسحره على قلب شيء عن حقيقته، وقالوا: لو كان في وسع السحرة قلب حقائق الأعيان عما هي به من الهيئات لم يكن بين الحق والباطل فصل، ولجاز أن تكون جميع المحسوسات مما

(١) المصدر السابق: ١/ ٤٠٠. وقريب من هذا رأي أستاذه الشيخ محمد عبده، حيث رأى أن السحر هو من قبيل استعمال الطرق الخبيثة الدقيقة. انظر: تفسير جزء عمَّ: ١٣٩.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٣/ ٢٣٠، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢/٤٦، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ١/١٤٨، والآلوسي: روح المعاني: ٥/٢٦.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ١٧/ ١٤٨.

سحرته السحرة فقلبت أعيانها، قالوا: وفي وصف الله ـ عز وجل ـ سحرة فرعون بقوله: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾. وفي خبر عائشة رضي الله عنها عن رسول الله ﷺ أنه كان إذْ سحر يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله[1]. أوضح الدلالة على بطلان دعوى المدعين أن يقلب الحقائق. وقال آخرون: قد يقدر الساحر بسحره أن يحول الإنسان حماراً، وينشيء أعياناً وأجساماً، وقال آخرون: السحر أخذ بالعين[2]. وقد اكتفى الطبري بذكر هذه الآراء دون ترجيح بينها.

وقال البغوي: والصحيح أن السحر عبارة عن التمويه والتخييل، وقيل: إنه يؤثر في قلب الأعيان، فيجعل الآدمي على صورة الحمار، ويجعل الحمار على صورة الكلب، والأصح أن ذلك تخييل، لكنه يؤثر في الأبدان بالأمراض والموت والجنون، فهو بمنزلة العوارض والعلل التي تؤثر في الأبدان[3].

فخلاصة الأمر أن السحر فن وعلم، وله تأثير، ولكن لا يصل إلى درجة قلب الحقائق كما هو شأن المعجزة، وقد ذهب إلى هذا الرأي كثير من علماء المسلمين[4].

وأما عن الفرق بين المعجزة والكرامة، فقد سبق القول بأن المعجزة

---

(١) أخرج الإمام البخاري في صحيحه (عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: سَحَرَ رَسُولَ اللهِ ﷺ رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ يُقَالُ لَهُ لَبِيدُ بْنُ الأَعْصَمِ حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ الحديث). كتاب الطب: باب السحر.

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١ / ٤٥٩.

(٣) انظر: معالم التنزيل: ١ / ٩٩.

(٤) انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل: ١ / ٨٨، والشهرستاني: نهاية الأقدام: ٤٣٣، وابن تيمية: النبوات: ١٣٦. المطبعة السلفية بالقاهرة: د/ط: ١٣٨٦هـ. وابن خلدون: المقدمة: ٣٤٨، والزرقاني: مناهل العرفان في علوم =

تكون مسبوقة بدعوى النبوة والتحدي، والكرامة لا تكون كذلك، ومن الفروق التي ذكرها بعض المفسّرين:

أولاً: أن ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعي، فإن ادعى صاحبه النبوّة، فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبياً، وإن ادعى الولاية، فذلك يدل على كونه ولياً.

ثانياً: أن الأنبياء مأمورون بإظهارها، والأولياء مأمورون بإخفائها.

ثالثاً: أن النبي يدعي المعجز ويقطع به، والولي لا يمكنه أن يقطع به.

رابعاً: أن المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة، أي: لا يستطيع أحد أن يأتي بمثلها، والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة[1].

قال الرازي: «والسبب في هذا الفرق أن الأنبياء عليهم السلام إنما بعثوا إلى الخلق ليصيروا دعاة للخلق، من الكفر إلى الإيمان، ومن المعصية إلى الطاعة، فلو لم تظهر دعوى النبوة لم يؤمنوا به، وإذا لم يؤمنوا به بقوا على الكفر، وإذا ادعوا النبوة وأظهروا المعجزة، آمن القوم بهم، فإقدام الأنبياء على دعوى النبوة ليس الغرض منه تعظيم النفس، بل المقصود منه إظهار الشفقة على الخلق، حتى ينتقلوا من الكفر إلى الإيمان، أما ثبوت الولاية للولي فليس الجهل بها كفراً، ولا معرفتها إيماناً، فكان دعوى الولاية طلباً لشهوة النفس، فعلمنا أن النبي يجب عليه إظهار دعوى النبوة، والولي لا يجوز له دعوى الولاية فظهر الفرق»[2].

= القرآن: ٧٧. وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١ / ٦٣٧. وينسب هذا الرأي إلى المعتزلة أيضاً؛ راجع: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين: ١ / ٤٤٢.

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٨ / ٣٤، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٣/ ١٤٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١١ / ٣٠.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢١ / ٩٣، وانظر: النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٧/ ٢٩٥،

إذن: فالكرامة لا تفرق عن المعجزة إلا من حيث نسبتها إلى الولي، وقد قيل: كل كرامة لولي معجزة لنبي[١]. وقد أثبتها القرآن الكريم في مثل قوله تعالى في حق مريم ـ عليه السلام ـ: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٣٧]. وكذلك أثبتتها السنة المطهرة، من ذلك ما جاء في صحيح البخاري (عن أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ خَرَجَا مِنْ عِنْدِ النَّبِيِّ ﷺ فِي لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ وَمَعَهُمَا مِثْلُ الْمِصْبَاحَيْنِ يُضِيئَانِ بَيْنَ أَيْدِيهِمَا، فَلَمَّا افْتَرَقَا صَارَ مَعَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَاحِدٌ، حَتَّى أَتَى أَهْلَهُ)[٢].

وبعد هذا الحديث عن دلائل إثبات النبوة عموماً، تحدثوا عن إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ خاصة:

* دلائل ثبوت نبوة نبينا محمد ﷺ:

الدلائل السابقة على ثبوت النبوة عموماً تصدق على ثبوت نبوة نبينا محمد ﷺ أيضاً. وقد أشار ابن سينا إلى أن صحة دعوة نبينا محمد ﷺ تقاس على غيره من الأنبياء عليهم السلام[٣]، وتوسع ابن رشد فيما أشار إليه ابن سينا، فذكر أن صدق نبوته ﷺ ينبني على أصلين:

---

(١) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٣ / ٢٠٦، والنسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ٤ / ٢٨٩.

(٢) كتاب المناقب: باب سؤال المشركين أن يريهم النبي آية فأراهم انشقاق القمر.

(٣) انظر: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات(رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): ١٢٤

الأصل الأول: أن وجود الأنبياء معلوم للناس جميعاً، فلا ينكر أحد وجودهم إلا مَنْ ينكر الأمور المتواترة، كوجود سائر الأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرهم، وهؤلاء لا يعبأ بقولهم. والقرآن الكريم نبه على هذا الأصل، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَـٰرُونَ وَسُلَيْمَـٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [النساء: ١٦٣]. وفي قوله: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأحقاف: ٩].

الثاني: أن كل مَنْ وجد منه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله ـ سبحانه وتعالى ـ فهو نبي، وهذا أيضاً غير مشكوك فيه في الفطرة الإنسانية، فكما هو معلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن مَنْ وجد منه الإبراء فهو طبيب، فكذلك من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى، وأن مَنْ وجد منه هذا الفعل فهو نبي. والقرآن الكريم نبه على هذا الأصل أيضاً فقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَـٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤].

وكذلك تحدث المفسّرون عن دلائل نبوة سيدنا محمد ﷺ خاصة، فذكر بعضهم أن الطريق الذي عُلِم به نبوة الأنبياء السابقين هو الطريق نفسه الذي يعلم به نبوة محمد ﷺ، بل تثبت نبوته ﷺ به من باب أولى؛ لأن معجزاته ﷺ أعظم، وتواترها أبلغ، فإذا نُقِل إلينا ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام، فكذلك نُقِل إلينا ظهور الخوارق على يد محمد ﷺ، فإن اعترفنا بصحة التواتر، واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق، ثم إنهما حاصلان في حق محمد ﷺ، وجب

الاعتراف قطعاً بنبوته، ضرورة أنه عند الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء في حصول المدلول[(١)].

قال القرطبي: «فاعلم أن المعجزات على ضربين: **الأول**: ما اشتهر نقله وانقرض عصره بموت النبي ﷺ. **والثاني**: ما تواترت الأخبار بصحته وحصوله، واستفاضت بثبوته ووجوده، ووقع لسامعها العلم بذلك ضرورة، ومن شرطه أن يكون الناقلون له خلقاً كثيراً وجمعاً غفيراً، وأن يكونوا عالمين بما نقلوه علماً ضرورياً، وأن يستوي في النقل أولهم وآخرهم ووسطهم في كثرة العدد، حتى يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب، وهذه صفة نقل القرآن، ونقل وجود النبي عليه الصلاة والسلامولذلك وقع لنا العلم الضروري بصدقهم فيما نقلوه من وجود محمد ﷺ، ومن ظهور القرآن على يديه وتحديه بهفالقرآن معجزة نبينا ﷺ الباقية بعده إلى يوم القيامة»[(٢)].

وسأقتصر في هذا المبحث على ذكر دليلين من دلائل نبوته ﷺ: الأول: القرآن الكريم، والثاني: أميته ﷺ:

*** الدليل الأول: القرآن الكريم:**

تكلم بعض الفلاسفة عن إعجاز القرآن الكريم ودلالته على نبوة سيدنا محمد ﷺ، فقال ابن رشد: فإن قيل: فمن أين يدل القرآن الكريم على أنه خارق ومعجز؟ قلنا: يوقف على ذلك من وجوه:

الأول: أن ما تضمنه القرآن الكريم من العلم والعمل، ليس مما يُكْتَسب بتعلم، بل بوحي.

الثاني: ما تضمنه من الإعلام بالغيوب.

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ٨ / ٨٦، وابن تيمية: دقائق التفسير: ٣ / ٣٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١ / ٧٠.

الثالث: من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية، فهو من غير جنس كلام البلغاء المتكلمين بلسان العرب[١].

ورأى أن دلالة القرآن على نبوته ﷺ ليست كدلالة المعجزات الحسية التي ظهرت على أيدي الأنبياء عليهم السلام، فتلك المعجزات وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا أيدي الأنبياء، وهي مقنعة للجمهور، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت؛ إذ ليست من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً، وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب، ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب، فقال أحدهما: الدليل على أني طبيب أني أسير على الماء، وقال الآخر: دليلي أني أبرىء المرضى، فمشى ذلك على الماء، وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا للذي مشى على الماء مقنعاً[٢].

ومن الآيات الكريمة التي وقف عندها بعض الفلاسفة لبيان وجه الإعجاز في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٧٨ ـ ٨٢].

فبعد شرح مفصل لهذه الآيات ـ ليس هذا موضعه ـ انتهى الكندي إلى القول: «فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول، بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى، إلى رسوله ﷺ فيها، من إيضاح أن العظام تُحْيا بعد

---

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢١٦.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٢١.

أن تصير رميماً، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كلّت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية»[1].

وقد تحدى القرآن الكريم بإعجازه البشر فقال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]. بل تحداهم بأن يأتوا بسورة واحدة من مثله فقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣]. وعجز الناس المستمر على طوال القرون الماضية عن الإتيان بمثل سورة واحدة، يؤكد دلالة القرآن الكريم على نبوة سيدنا محمد ﷺ[2]. ومن وجوه إعجاز القرآن الكريم: **أولاً**: فصاحته وبلاغته. **ثانياً**: اشتماله على الإخبار عن الغيوب. **ثالثاً**: سلامته من الاختلاف. **رابعاً**: كثرة علومه[3].

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة): ٣٧٦.

(٢) انظر: الزمخشري: الكشاف: ١ / ١٠٢، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ١/١١٢.

(٣) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١ / ١٦٥، والزمخشري: الكشاف: ١ / ٥٢٩، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢ / ٥، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١ / ٧٥، والشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ١ / ١٩٨، ٥ / ٢٩٠، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١ / ١٠٢. وللتوسع في هذا الموضوع راجع: الباقلاني: إعجاز القرآن: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بالقاهرة: ط١ / ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م. والماوردي: أعلام النبوة: ٩٧، والشيخ محمد متولي الشعراوي: معجزة القرآن. المختار الإسلامي بالقاهرة: ط١/١٣٩٨هـ / ١٣٧٨م.

قال الرازي: القرآن كتاب كبير، وهو مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم، فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة؛ لأن الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك، ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا أنه ليس من عند غير الله(١). كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. إذن: فالقرآن الكريم معجزة أتم من كل معجزة تقدمتها، وهو الحجة العظمى المستمرة الدالة على نبوة سيدنا محمد ﷺ، وقد ذكر الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره، المثال الذي ذكره ابن رشد، في أن دلالة فعل الطب على الطبيب، أقوى من دلالة الفعل الخارق للعادة على أنه طبيب، فكذلك دلالة القرآن الكريم على نبوته ﷺ، فهي أقوى من دلالة المعجزات الحسية التي ظهرت على أيدي الأنبياء(٢)، وذلك من وجوه كما ذكر الرازي:

أحدها: أن تلك المعجزات وجدت ولم يبق لنا منها أثر، فلو لم يكن واحد يؤمن بكتب الله ويكذب بوجود هذه الأشياء لا يمكن إثباتها معه بدون الكتاب، وأما القرآن الكريم فهو باقٍ، لو أنكره واحد فنقول له فأت بآية من مثله.

ثانيها: أن المعجزات كانت في مكان واحد، ولم يرها مَنْ لم يكن في ذلك المكان، وأما القرآن فقد وصل إلى المشرق والمغرب، وسمعه كثير من الناس(٣).

ولهذا قال الله تعالى عندما طُلِب من نبيه ﷺ معجزات كمعجزات

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: ١٠ / ٢٠٢.

(٢) انظر: تفسير المنار: ١ / ٢١٩.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥ / ٨٠.

الأنبياء السابقين: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١]. فالقرآن الكريم هو أم الآيات وأس المعجزات، وأعظمها وأبقاها؛ لأن حقيقة المعجزة اختصاص مدعي النبوة بنوع من الأمور الخارقة للعادات أي أمر كان، ولا ريب في أن العلم أجل الأمور وأعلاها، إذ هو أصل الأعمال ومبدأ الأفعال، ولقد ظهر مع حيازته لجميع علوم الأولين والآخرين على يد أمي لم يمارس شيئاً من العلوم، ولم يدارس أحداً من أهلها أصلاً، فأي معجزة تراد بعد وروده، وأي آية ترام مع وجوده[١].

*** الدليل الثاني: أميته ﷺ:**

وكذلك تحدث ابن رشد عن أمية النبي ﷺ كدليل على نبوته[٢]، فذكر أن النبي ﷺ كان أمياً، ونشأ في أمة أمية عامية بدوية، لم تمارس العلوم قط، ولا نُسب إليهم علم، ولا تداولوا الفحص في الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم التي كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة، وإلى هذا أشار ـ سبحانه وتعالى ـ بقوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨]. ولذلك أتى الله تعالى بذكر هذه الصفة في رسوله فقال ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

---

(١) انظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٦ / ٥١، وانظر: الشيرازي: تفسير القرآن الكريم: ٨ / ٣٤٠، والآلوسي: روح المعاني: ٨ / ٥٩٣.

(٢) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة: ٢١٩.

وكذلك رأى المفسرون أن من دلائل نبوته ﷺ كونه أمياً[(١)]، ودلالة أميته على نبوته من وجوه:

الوجه الأول: أنه كان يقرأ على الناس كتاب الله تعالى منظوماً مرة بعد أخرى، من غير تبديل ألفاظه، ولا تغيير كلماته، والخطيب من العرب إذا ارتجل خطبة ثم أعادها، فإنه لا بد وأن يزيد فيها، وأن ينقص عنها بالقليل والكثير، فكان ذلك من المعجزات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ [الأعلى: ٦]. قال الرازي: «وهذه الآية تدل على المعجزة من وجهين: **الأول**: أنه كان رجلاً أمياً، فَحِفْظُه لهذا الكتاب المطول من غير دراسة ولا تكرار ولا كتبةٍ خارقٌ للعادة، فيكون معجزاً. **الثاني**: أن هذه السورة من أوائل ما نزل بمكة، فهذا إخبار عن أمر عجيب غريب، مخالف للعادة، سيقع في المستقبل، وقد وقع، فكان هذا إخباراً عن الغيب، فيكون معجزاً»[(٢)].

الوجه الثاني: أنه لو كان يحسن الخط والقراءة لصار متهماً في أنه ربما طالع كتب الأولين، فحصّل هذه العلوم من تلك المطالعة، فلما أتى بهذا القرآن العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة من غير تعلم ولا مطالعة، كان ذلك من المعجزات، وهذا هو المراد من قوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

---

(١) انظر: الزمخشري: الكشاف: ٣/ ٤٤٥، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٩ / ٧٨، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٤ / ٢٦٦، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٣ / ٣٥٢، والآلوسي: روح المعاني: ١١/ ٥، والشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار: ٥ / ٢٨٩، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١٦ / ١٤٤.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٣١ / ١٤٢.

الوجه الثالث: أن تعلُّم الخط شيء سهل، فإن أقل الناس ذكاء وفطنة يتعلمون الخط بأدنى سعي، فعدم تعلمه يدل في العادة على نقصان عظيم في الفهم، ثم إنه تعالى آتاه علوم الأولين والآخرين، وأعطاه من العلوم والحقائق ما لم يصل إليه أحد من البشر، ومع تلك القوة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلم الخط الذي يسهل تعلمه على أقل الخلق عقلاً وفهماً، فكان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادتين جارياً مجرى الجمع بين الضدين، وذلك من الأمور الخارقة للعادة وجار مجرى المعجزات[١].

رأى الآلوسي أن في تلاوة الأمي الآيات الخارجة عن طوق البشر باعتبار بلاغتها، واشتمالها على الأخبار بالمغيبات، وعلى المصالح التي ينتظم بها أمر المعاد والمعاش، أقوى دليل على نبوته ﷺ[٢].

وقال ابن عاشور أن «الأمية وصف خص الله به من رسله محمداً، إتماماً للإعجاز العلمي العقلي الذي أيده الله به، فجعل الأمية وصفاً ذاتياً له، ليتم بها وصفه الذاتي وهو الرسالة، ليظهر أن كماله النفساني كمالٌ لدُنّي إلهي، لا واسطة فيه للأسباب المتعارفة للكمالات، وبذلك كانت الأمية وصف كمال فيه، مع أنها في غيره وصف نقصان، لأنه لما حصل له من المعرفة وسداد العقل ما لا يحتمل الخطأ في كل نواحي معرفة الكمالات الحق، وكان على يقين من علمه، وبينة من أمره، ما هو أعظم مما حصل للمتعلمين، صارت أميته آية على كون ما حصل له إنما هو من فيوضات إلهية»[٣]. فهذه بعض دلائل النبوة التي ما نظر فيها عاقل إلا آمن بها، فليس

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٥ / ٢٥، والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٥/ ٢٣٣.

(٢) انظر: روح المعاني: ١ / ٤١٧.

(٣) التحرير والتنوير: ٩ / ١٣٣.

بعد ذلك حجة! ولكن مع وضوح هذه الدلائل للعقلاء فإن هناك الكثيرين ممن يجحدون بها ظلماً علواً، كما قال الله تعالى في وصف حقيقتهم: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ ءَايَٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ۝١٣ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [النمل: ١٣ ـ ١٤]. وقال تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]. فليس وراء إنكارهم للنبوة سوى الجحود والنكران والعلو، فلا ينكرون النبوات إلا لمحض الحسد، وحب الرياسة، والاستنكاف من الانقياد للحق(١). وبعد هذه الحقيقة حاولوا التشكيك بصحة النبوات، والدلائل سالفة الذكر كانت كافية في الرد على تلك الشكوك أو الشبهات(٢).

وبهذا يكون قد وصلنا إلى نهاية الفصل المتعلق بالنبوات، فبحثنا فيه معنى النبوة، وصفات الأنبياء، ثم دلائل إثبات النبوة عامة، ودلائل نبوة سيدنا محمد ﷺ خاصة، واتضح بهذه المباحث أن بعض المفسِّرين قد تأثر بما ذكره فلاسفة الإسلام عن ذلك.

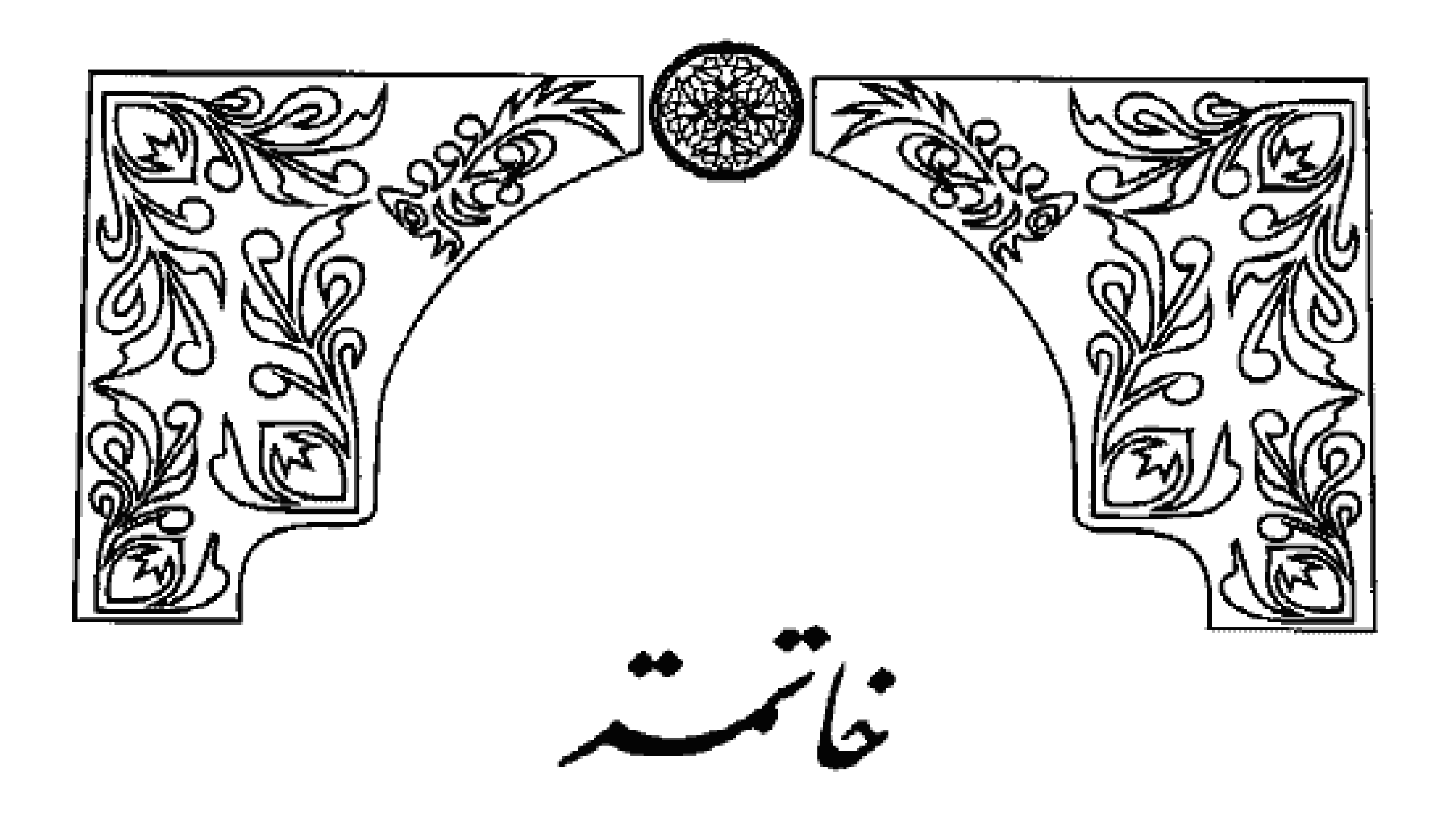
○ ○ ○

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١ / ٦١.

(٢) من هذه الشبهات: أولاً: الاستغناء بالعقل عن الشرع. ثانياً: الطعن في المعجزات. ثالثاً: الطعن في تواتر أخبار الأنبياء ومعجزاتهم. رابعاً: وجوب أن يكون الرسول من الملائكة إلخ، ولمزيد من التفاصيل حول شبهات منكري النبوات راجع كتاب النبوات للرازي، فقد أفاض في عرض تلك الشبهات، وكذلك انظر: الدكتور عبد الفتاح الفاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف: ٦٤.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



خاتمة

وبعد هذه الدراسة في بيان الأثر الفلسفي في التفسير، جاءت هذه الخاتمة متضمنة أهم النتائج التي توصلتْ إليها هذه الدراسة، وهي:

أولاً: إن مصطلح الفلسفة يُرَاد به عند المفسّرين - في الأغلب - فلسفة اليونان، وخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو، ومَنْ تبعهم من فلاسفة الإسلام، كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، وكانوا يطلقون عليها لفظ الحكمة أيضاً، ويطلقون على الفلاسفة لفظ الحكماء. وكلمة **الحكمة** قد ورد ذكرها في القرآن الكريم، وقد فُسّرَتْ بمعانٍ متعددة، منها: المواعظ في القرآن الكريم، والنبوة، والفقه، وقد اختار بعض المفسّرين فضلاً عن هذه المعاني المعنى الفلسفي الذي أراده بعض الفلاسفة أنفسهم لمعنى الفلسفة أو الحكمة، وهي التشبه بالإله أو التخلق بأخلاق الله تعالى، بقدر الطاقة الإنسية، وكذلك قسّموا الحكمة - كما قسّمها الفلاسفة - إلى قسمين: الحكمة النظرية، والحكمة العملية.

ثانياً: إن فلاسفة الإسلام لم ينكروا الدليل النقلي المتمثل في الوحي (القرآن والسنة)، ولكن جعلوه في المرتبة الثانية بعد الدليل العقلي، فما وافق

الدليل العقلي قبلوه وما خالفه أوّلوه، فالدليل العقلي عندهم هو الميزان لقبول الدليل النقلي، وقد ظهرت هذه النزعة الفلسفية في بعض كتب التفسير، كتفسير الرازي والنيسابوري والشيرازي والآلوسي والطباطبائي، ظهرت هذه النزعة في تأويل النصوص، وتقديم الدليل العقلي على الدليل النقلي من حيث الاستدلال، في كثير من المسائل.

ثالثاً: لقد تباينت مواقف المفسّرين من الفلسفة عموماً، فرفضها بعضهم رفضاً تاماً، وقبلها بعضهم قبولاً تاماً، ووقف آخرون موقفاً وسطاً بين الطرفين، ففرّقوا بين الفلسفة والفلاسفة[١]، فقبلوا الفلسفة باعتبار أنها علم واجتهاد عقلي، وردوا أكثر الآراء التي جاء بها الفلاسفة، وذموها وسفهوها؛ بحجة معارضتها للقرآن الكريم، وخاصة فيما يتصل بالإلهيات والغيبيات، فرأوا أن هذه المسائل تتلقى من الشارع ـ سبحانه وتعالى ـ، ومع هذا نجد أنهم دخلوا في المحظور الذي أُنكِر على الفلاسفة، فأوّلوا كثيراً من الآيات المتعلقة بالإلهيات والغيبيات، فضلاً عن الآيات المتعلقة بالطبيعيات، وكان بعض المفسّرين يتكلّف ـ أحياناً ـ في تأويل ظاهر الآيات الكريمة، ليؤكد قبوله أو رفضه للرأي الفلسفي، وهذا يؤيد عدم معارضتهم للفلسفة من حيث إنها بحث عقلي، ومحاولة لفهم الحقائق كما هي عليه في نفس الأمر.

رابعاً: كان للفلسفة أثر واضح في إعمال الرأي والعقل في كثير من التفاسير، وقد اشتُهِرَتْ تلك التفاسير بالتفسير بالرأي، كتفسير الرازي

---

(١) ولهذا سمّى الإمام الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة» ولم يسمه تهافت الفلسفة، وردَّ عليهم بالفلسفة، أي: بالعقل والبرهان. فالفلسفة علم لا مانع من تعلمه، وأما الآراء الفلسفية فيُؤخذ منها ويُرَد.

والآلوسي، وذلك بخلاف التفاسير التي اشتهرت بالتفسير المأثور، كتفسير الطبري وابن كثير. والتفسير بالرأي ليس على إطلاقه، بل له شروط وضوابط؛ لأن التفسير بمجرد الرأي حرام باتفاق المفسِّرين، ورد النهي عنه في القرآن الكريم والسنة المطهرة.

وأثر الفلسفة في إعمال العقل يعد أثراً غير مباشر، أما أثرها المباشر فيتمثل في عرض ومناقشة آراء الفلاسفة أنفسهم، وهذا الأثر على نوعين:

الأول: الأثر الإيجابي ويتمثل في رفض الرأي الفلسفي المخالف للنص.

والثاني: الأثر السلبي ويتمثل في قبول الرأي الفلسفي، وتأييده بتأويل ظاهر النص. وهذا النوع ـ أعني الأثر السلبي ـ كان محدوداً بالنسبة إلى كمية التفاسير التي بين أيدينا.

خامساً: أثبتت هذه الدراسة أن بعض المفسِّرين بحثوا أغلب المسائل الفلسفية بحثاً عقلياً فلسفياً، ولكن كان ذلك في مواضع متفرقة في تفاسيرهم، وقد جمعتْ هذه الدراسة تلك المواضع، ورتبتها الترتيب المذكور في خطة البحث، مما مَكَّن من إبراز موقف متكامل لدى أولئك المفسِّرين من القضايا الفلسفية.

سادساً: أثبتت هذه الدراسة رفض أكثر المفسِّرين لرأي الفلاسفة في المسائل الإلهية، وإذا ذكر أحد المفسِّرين رأياً لهم فإنما يذكره ليكر عليه بالبطلان، وهذا نوع من التأثر، ولكنه تأثر إيجابي كما قلت، حيث كان المفسِّر يرى أن من واجبه أن يدفع عن كتاب الله تعالى زيغ المضلين، وتأويل المبطلين.

سابعاً: قد تأثر بعض المفسِّرين تأثراً سلبياً بما قاله الفلاسفة في المسائل الإلهية، ابتداء من الحديث عن الوجود والماهية، فرأوا أن وجود الله تعالى عين ماهيته، ورأوا أن ماهيات الأشياء ثابتة أزلاً، غير مجعولة. ثم

تحدثوا عن أدلة وجود الله تعالى، فاستدلوا بأدلة الفلاسفة في إثبات وجوده ـ سبحانه وتعالى ـ، كدليل الإمكان والحركة، ورأوا في تفسيرهم لبعض الآيات الكريمة ما يشير إلى هذه الأدلة. وكذلك تأثروا بما قاله الفلاسفة في حديثهم عن الصفات الإلهية، فقد قسَّموا الصفات إلى قسمين: صفات سلبية، وصفات ثبوتية، ورأوا أن صفاته ـ سبحانه وتعالى ـ هي عين ذاته.

ثامناً: أثبتت هذه الدراسة تأثر كثير من المفسِّرين بما قاله الفلاسفة عن الأفلاك والكواكب وحركاتها، وأكثر ما قالوه قد أثبت العلم الحديث (التجريبي) بطلانه.

تاسعاً: أثبتت هذه الدراسة تأثر أغلب المفسِّرين بالمسائل المتعلقة بالنفس الإنسانية من حيث التعريف بها، والحديث عن قواها، وفضائلها الخُلُقية.

عاشراً: أثبتت هذه الدراسة أن بعض المفسِّرين تأثر بالفلسفة من حيث استعمال المصطلح الفلسفي، كواجب الوجود، وممكن الوجود، والمبدأ الأول، والعقل الأول، والصدور والفيض، وعالم الصور والمثل إلخ.

حادي عشر: استعمل بعض المفسِّرين علم المنطق، وخاصة الأقيسة المنطقية، كالقياس الاستثنائي، والقياس التمثيلي، ولكن لم يكن هذا الاستعمال بارزاً في التفسير، كما هو شأن الفلسفة ومصطلحاتها.

ثاني عشر: أثبتت هذه الدراسة أن الأثر الفلسفي لم يكن محصوراً بفترة زمنية معينة مضت وانتهت، وإنما كان ممتداً إلى كتب التفسير المعاصرة.

ثالث عشر: ثبت لنا من خلال هذا البحث أن تفسير الرازي كان هو المصدر الأول الذي أفاد منه جمهور المفسِّرين الذين جاؤوا من بعده، فتأثروا به تأثراً واضحاً، وهذا الأثر لا يقتصر على مسائل الفلسفة فحسب،

بل له امتداد واسع في كثير من المسائل، وهذا موضوع يستحق البحث والدراسة، فأوصي الباحثين بالالتفات إليه.

رابع عشر: لاحظتُ من خلال جمع المادة العلمية لهذه الدراسة أن للكلام والتصوف أثراً واضحاً في التفسير أيضاً، قد يفوق الأثر الفلسفي بكثير، فأوصي الباحثين بدراسة أثر الكلام والتصوف في التفسير، لتكتمل بذلك جوانب التأثيرات الفكرية في التفسير.

وأخيراً أقول: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. [سورة الصافات: ١٨٠ ـ ١٨٢].




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المصادر والمراجع (*)

آق بلوق (شمس الدين)،

١) دارون ونظرية التطور: ترجمة أورخان محمد علي: دار الصحوة بالقاهرة: د/ط: ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

الآلوسي (محمود الآلوسي، ت ١٢٧٠هـ)،

٢) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١/ ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.

الآمدي (علي بن أبي علي بن محمد، ت ٦٣١هـ)،

٣) أبكار الأفكار في أصول الدين: تحقيق الدكتور أحمد محمد المهدي: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة: د/ط: ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

٤) غاية المرام في علم الكلام: تحقيق الدكتور حسن الشافعي: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة: د/ط: ١٣٩١هـ.

الدكتور إبراهيم عاتي،

٥) الإنسان في الفلسفة الإسلامية(نموذج الفارابي): الهيئة المصرية العامة للكتاب: د/ط: ١٩٩٣م

الدكتور إبراهيم مدكور،

٦) في الفلسفة الإسلامية(منهج وتطبيق): مكتبة الدراسات الفلسفية: ط٢: د/ ت.

الدكتور أبو اليزيد العجمي،

٧) الأخلاق بين العقل والنقل: دار الثقافة العربية بالقاهرة: ط١/ ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.

(*) تنبيه: جاء ترتيب المصادر والمراجع بحسب الترتيب الأبجدي، فذكرت اسم اللقب بالنسبة للأسماء القديمة، وأما بالنسبة للمؤلفين المعاصرين فقد اعتمدت اسم المؤلف دون اللقب، فيما عدا بعض الأسماء الأجنبية التي اشتهرت باللقب.

أحمد إدريس الطعان الحاج:

٨) موقف الفكر العربي العلماني من النص القرآني(دعوى تاريخية النص نموذجاً): رسالة دكتوراه مقدمة لكلية دار العلوم بجامعة القاهرة: ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

أحمد أمين:

٩) ضحى الإسلام: مكتبة النهضة المصرية: ط١: د/ت.

١٠) قصة الفلسفة اليونانية: بالاشتراك مع الدكتور زكي نجيب محمود: مطبعة دار الكتب المصرية: ط٢ / ١٩٣٥م.

الدكتور أحمد عبد الرحمن إبراهيم:

١١) الفضائل الخلقية في الإسلام: رسالة دكتوراه: جامعة القاهرة: كلية دار العلوم: قسم الفلسفة الإسلامية: ١٩٧٧م.

أحمد عمر أبو حجر:

١٢) التفسير العلمي للقرآن في الميزان: دار قتيبة بدمشق: د/ط: ١٤١١هـ / ١٩٩٤م.

الدكتور أحمد عمر هاشم:

١٣) وسطية الإسلام: دار الرشاد بالقاهرة: ط١ / ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني:

١٤) أفلاطون: دار المعارف: د/ط: د/ت.

١٥) الكندي فيلسوف العرب: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر: د/ط: د/ت.

اخوان الصفا وخلان الوفاء(في القرن الرابع الهجري):

١٦) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: عني بتصحيحه خير الدين الزركلي: المطبعة العربية بمصر: د/ط: ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م.

ارسطو(ت: ٣٢٢ق.م):

١٧) السياسة: ترجمة أحمد لطفي السيد: دار الكتب المصرية: د/ط: ١٩٤٧م.

١٨) شرح كتاب أثولوجيا المنسوب إلى أرسطو: ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب (دراسة ونصوص غير منشورة): وكالة المطبوعات بالكويت: ط٢ / ١٩٧٨م.

١٩) الطبيعة: ترجمة إسحاق بن حنين: تحقيق الدكتور عبد الحمن بدوي: الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة: د/ط: ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م.

٢٠) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: ترجمة أحمد لطفي السيد: دار الكتب المصرية بالقاهرة: د/ط: ١٣٤٣هـ / ١٩٢٤م.
٢١) كتاب النفس: ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني: مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة: ط١ / ١٩٤٩م.

إسماعيل حقي البرسوي، ت ١١٣٧هـ :

٢٢) تفسير روح البيان: دار إحياء التراث العربي ببيروت: د/ط: د/ت.

الأشعري(أبو الحسن علي بن إسماعيل، ت ٣٢٤هـ)،

٢٣) رسالة إلى أهل الثغر: تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدي: مكتبة العلوم والحكم بدمشق: ط١ / ١٩٨٨م.
٢٤) مقالات الإسلاميين: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد: المكتبة العصرية ببيروت: ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

الأصفهاني (الحسين بن محمد بن المفضل، ت ٥٠٢هـ) :

٢٥) تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: مطبعة السعادة بمصر: د/ط: ١٣٢٥هـ.
٢٦) الذريعة إلى مكارم الشريعة: تحقيق الدكتور أبو اليزيد العجمي: دار الوفاء بالمنصورة: ط٢: د/ت.
٢٧) المفردات في غريب القرآن: تحقيق وضبط: محمد خليل عيتاني: دار المعرفة ببيروت: ط١: ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.

افلاطون (ت، ٣٤٧ق.م)،

٢٨) الجمهورية: ترجمة حنا خبّاز: دار القلم ببيروت: د/ ط: د/ ت.
٢٩) محاورات أفلاطون: ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود: الهيئة المصرية العامة للكتاب: د/ط: ٢٠٠١م.
٣٠) محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم: ترجمة الدكتورة أميرة حلمي مطر: دار غريب بالقاهرة: د/ط: ٢٠٠٠م.

الأنصاري(أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، ت ٩٢٦هـ)،

٣١) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة: تحقيق الدكتور مازن المبارك: دار الفكر ببيروت: ط١ / ١٤١١هـ.

الإيجي(عبد الرحمن بن أحمد، ت ٧٥٦هـ)،

٣٢) المواقف في علم الكلام: مطبعة العلوم بالقاهرة: د/ط: د/ت.

ابن باجه(أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ بن باجه، ت ٥٢٢ هـ)،

٣٣) كتاب النفس: تحقيق الدكتور محمد صغير حسن المعصومي: مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق: د/ط: ١٣٧٩هـ.

٣٤) تدبير المتوحد: د/ اسم الناشر: د/ط: د/ت.

باشكيل(علي فؤاد)،

٣٥) موقف الدين من العلم: ترجمة أورخان محمد علي: دار الوثائق بالكويت: د/ط-د/ت.

الباقلاني(القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، ت ٤٠٣هـ)،

٣٦) إعجاز القرآن: مصطفى البابي الحلبي وأولاده بالقاهرة: ط١ / ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

البخاري(محمد بن إسماعيل، ت ٢٥٦هـ)،

٣٧) صحيح البخاري: دار القلم بيروت: د/ط: ١٩٨٧م.

البغدادي(أبو البركات هبة الله ابن علي ملكا، ت ٥٤٧هـ)،

٣٨) المعتبر في الحكمة: دار المعارف العثمانية بحيدر آباد: ط١/ ١٣٥٧هـ.

البغوي(الحسين بن مسعود، ت ٥١٦هـ)،

٣٩) معالم التنزيل: تحقيق خالد عبد الرحمن العك: دار المعرفة ببيروت: ط١/ ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦ م.

البقاعي(برهان الدين إبراهيم بن عمر، ت ٨٨٥هـ)،

٤٠) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: تحقيق عبد الرزاق غالب المهدي: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١ / ١٤١٥هـ.

بوهلر(جون أدولف بوهلر)،

٤١) الله والقوانين الكيموية: بحث في كتاب الله يتجلى في عصر العلم: تحرير جون كلوفرمونمار: ترجمة الدكتور الدمرداش عبدالمجيد سرحان: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية: ط٤ / ١٩٨٦م.

البيروني(أبو الريحان محمد بن أحمد، ت، ٤٤٠هـ)،

٤٢) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: عالم الكتب: ببيروت: ط٢ / ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

البيضاوي (عبد الله عمر، ت ٦٩١هـ)،

٤٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: تحقيق الدكتور حمزة النشرتي والشيخ عبد الحفيظ فرغلي

والدكتور عبد الحميد مصطفى: المكتبة القيمة بالقاهرة: د/ط: ١٤١٨هـ.

البيهقي (ابو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ت ٤٥٨هـ):

٤٤) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: تحقيق عبد الله محمد الدرويش: مكتبة اليمامة بدمشق: ط١ / ١٤٢٠هـ / ١٩٩٨م.

الترمذي (محمد بن عيسى، ت ٢٧٩هـ):

٤٥) سنن الترمذي: تحقيق أحمد محمد شاكر: دار إحياء التراث العربي ببيروت: د/ط: د/ت.

التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر، ت ٧٩٣هـ):

٤٦) شرح المقاصد: تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة: منشورات الشريف الرضي: د/ط: ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

التهانوي(محمد علي التهانوي):

٤٧) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: تقديم وإشراف ومراجعة الدكتور رفيق العجم: تحقيق الدكتور علي دحروج: مكتبة لبنان ناشرون: ط١ / ١٩٩٦م.

ابن تيمية(أحمد بن عبد الحليم، ت ٧٢٨هـ):

٤٨) تفسير سورة الإخلاص: دار الريان للتراث بالقاهرة: ط١/ ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

٤٩) درء تعارض العقل والنقل: تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم: دار الكنوز الأدبية بالرياض: د/ط: ١٣٩١هـ.

٥٠) دقائق التفسير: تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند: مؤسسة علوم القرآن بدمشق: ط٣/ ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٥١) شرح العقيدة الأصفهانية: تحقيق إبراهيم سعيداي: مكتبة الرشد بالرياض: ط١/ ١٤١٥هـ.

٥٢) الصفدية: تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم: د/ اسم الناشر: ط٢/ ١٤٠٦هـ.

٥٣) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: مطبعة المدني بالقاهرة: د/ط: د/ت.

٥٤) مقدمة في أصول التفسير: تحقيق محمود محمد نصّار: مكتبة التراث الإسلامي بالقاهرة: د/ط: د/ت.

٥٥) منهاج السنة النبوية: تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم: مؤسسة قرطبة بالقاهرة: ط١/ ١٤٠٦هـ.

٥٦) النبوات: المطبعة السلفية بالقاهرة: د/ط: ١٣٨٦هـ.

الثعالبي(عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف المغربي، ت ٨٧٦هـ)،

٥٧) الجواهر الحسان في تفسير القرآن: مؤسسة الأعلمي بيروت: د/ط: د/ت.

الجاحظ(ابو عثمان بن عمرو، ت ٢٥٥هـ)،

٥٨) كتاب الحيوان: تحقيق عبد السلام هارون: دار الجيل بيروت: د/ط: د/ت.

الجرجاني(علي بن محمد، ت ٨١٦ هـ)،

٥٩) التعريفات: تحقيق إبراهيم الأبياري: دار الريان للتراث: د/ط: د/ت.

الجصاص(ابو بكر احمد بن علي، ت٣٧٠هـ)،

٦٠) أحكام القرآن: تحقيق محمد الصادق قمحاوي: دار إحياء التراث العربي ببيروت: ١٤٠٥هـ.

الدكتور جمال رجب سيد بي،

٦١) نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي: الهيئة المصرية العامة للكتاب: د/ط: ٢٠٠٠م.

الدكتور جميل صليبا،

٦٢) المعجم الفلسفي: دار الكتب اللبنانية بيروت: ط١/ ١٩٧٣م.

ابن الجوزي(عبد الرحمن بن علي، ت ٥٩٧هـ)،

٦٣) زاد المسير في علم التفسير: المكتب الإسلامي ببيروت: ط٣ / ١٤٠٤هـ.

الدكتور حامد طاهر،

٦٤) مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية: دار هجر بالقاهرة: د/ط: ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

ابن حزم(علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ت٤٥٦هـ)،

٦٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل: تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة: دار الجيل ببيروت: د/ط: ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

الدكتور حسن الشافعي،

٦٦) الآمدي وآراؤه الكلامية: دار السلام بالقاهرة: ط١: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٦٧) التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية: دار الثقافة العربية بالقاهرة: د/ط: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٦٨) المدخل إلى دراسة علم الكلام: مكتبة وهبة بالقاهرة: ط٢/ ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

الدكتور حسن عاصي،

٦٩) التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت: ط١: ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

حسن محمد مكي العاملي،

٧٠) محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني: المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات (نظرية المعرفة): الدار الإسلامية ببيروت: ط١: ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.

حمودة محمد داود ،

٧١) تفسير القرآن الكريم والعلوم الحديثة: رسالة دكتوراه: جامعة الأزهر: كلية أصول الدين: ١٩٧٥م.

ابن حنبل(أحمد بن حنبل، ت ٢٤١هـ)،

٧٢) المسند: دار الفكر ببيروت: : د/ط : ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

حنفي أحمد ،

٧٣) التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن: دار المعارف بالقاهرة: ط٣: د/ت.

ابو حيان(محمد بن يوسف الأندلسي، ت ٧٤٥هـ)،

٧٤) البحر المحيط: تحقيق الشيخ أحمد عبد الموجد والشيخ علي محمد معوض: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١/ ١٤١٣هـ.

خالد عبد الرحمن العك ،

٧٥) أصول التفسير وقواعده: دار النفائس ببيروت: ط٢ / ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون، ت ٨٠٨ هـ)،

٧٦) مقدمة بن خلدون: دار ابن خلدون بالإسكندرية : د/ط: د/ت.

ابن خلكان(ابو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن ابي بكر بن خلكان، ت٦٨١هـ)،

٧٧) وفيات الأعيان وأنباء الزمان: تحقيق الدكتور إحسان عباس: دار الثقافة ببيروت: د/ط: ١٩٦٨م.

أبو داود(سليمان بن الأشعث، ت ٢٧٥هـ)،

٧٨) سنن أبي داود: تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد: دار الفكر: د/ط : د/ت.

دي بور(ج. دي بور)،

٧٩) تاريخ الفلسفة في الإسلام: ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر: د/ط: ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.

الديلمي(أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه، ت ٥٠٩هـ):

٨٠) الفردوس بمأثور الخطاب: تحقيق بن بسيوني زغلول: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١/ ١٩٨٦م.

الذهبي(أبو عبد الله محمد بن أحمد، ت ٧٤٨هـ):

٨١) سير أعلام النبلاء: تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي: مؤسسة الرسالة ببيروت: ط٩ / ١٤١٣هـ.

الدكتور راجح عبد الحميد الكردي:

٨٢) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: ط١/ ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

الرازي(أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر، ت ٦٠٦هـ):

٨٣) الأربعين في أصول الدين: تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا: مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة: ط١/ ١٩٨٦.

٨٤) أسرار التنزيل وأنوار التأويل: تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة والشيخ عبد المنعم فرج درويش: مكتبة ركابي بالقاهرة: ط١/ ٢٠٠٠م.

٨٥) شرح عيون الحكمة: تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا: مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة: د/ط: د/ت.

٨٦) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات: مكتبة الأسدي بطهران: د/ط: ١٩٦٦م.

٨٧) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: المطبعة الحسينية المصرية بالقاهرة: ط١ / ١٣٢٣هـ.

٨٨) المطالب العالية: تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا: دار الكتاب العربي ببيروت: ط١: ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧م

٨٩) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: دار الفكر بيروت: د/ط : د/ت.

ابن رشد(أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، ت ٥٩٥ هـ):

٩٠) تلخيص كتاب النفس: تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني: مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة: ط١: ١٩٥٠م.

٩١) تلخيص ما بعد الطبيعة: تحقيق الدكتور عثمان أمين: مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة: د/ط: ١٩٥٨م.

٩٢) تهافت التهافت: تحقيق الدكتور سليمان دنيا: دار المعارف بالقاهرة: ط٤/ د/ت.

٩٣) السماء والعالم: ضمن رسائل ابن رشد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد: ط١/ ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

٩٤) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال: تحقيق الدكتور محمد عمارة: دار المعارف بالقاهرة: ط٣:د/ت.

٩٥) الكون والفساد: ضمن رسائل ابن رشد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد: ط١ / ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م.

٩٦) مناهج الأدلة في عقائد الملة: تحقيق الدكتور محمود قاسم: مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة: د/ط: ١٩٥٥م.

الزركشي(محمد بن عبد الله، ت ٧٩٤هـ)،

٩٧) البرهان في علوم القرآن: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم: دار المعرفة بيروت: د/ط: ١٣٩١هـ

الزمخشري(ابو القاسم جار الله محمود بن عمر، ت ٥٢٨ هـ)،

٩٨) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: تحقيق محمد عبد السلام شاهين: دار الكتب العلمية بيروت: ط١: ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

السبكي(تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، ت ٧٥٦هـ)،

٩٩) السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل: مكتبة زهران بالقاهرة: د/ط: د/ت

أبو السعود(محمد بن محمد العمادي، ت ٩٨٢هـ)،

١٠٠) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: دار إحياء التراث العربي ببيروت: د/ط: د/ت

الدكتور سعيد مراد،

١٠١) نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام: مكتبة الأنجلو المصرية: د/ط: ١٩٩٢.

السهروردي(شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش، ت ٥٨٧هـ)،

١٠٢) حكمة الإشراق: ضمن مجموعة دوم مصنفات: طهران: ١٣٣١هـ / ١٩٥٢م.

١٠٣) رسالة في اعتقاد الحكماء: ضمن مجموعة دوم مصنفات: طهران: ١٣٣١هـ / ١٩٥٢م.
مجموعة في الحكمة الإلهية: كتاب التلويحات اللوحية والعرشية. وكتاب المشارع والمطارحات: عني بتصحيحه هـ. كوربين: مطبعة المعارف باستنبول: ١٩٤م.

١٠٤) هياكل النور: مطبعة السعادة بالقاهرة: ط١ / ١٣٣٥هـ.

الدكتور السيد أحمد عبد الغفار:

١٠٥) التأويل وصلته باللغة: دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية: د/ط: ١٩٩٥م.

الدكتور السيد رزق الحجر:

١٠٦) دراسات في علم الكلام: بالاشتراك مع الدكتور عبد الحميد مدكور: دار الثقافة العربية: د/ط: ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

١٠٧) مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي: دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة: د/ط: ١٤١٠هـ

سيد قطب:

١٠٨) في ظلال القرآن: دار الشروق القاهرة: ط٢٦ / ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

ابن سينا(الحسين بن عبد الله: ت ٤٢٨هـ):

١٠٩) أحوال النفس: تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني: مطبعة عيسى البابي الحلبي: ط١ / ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م. رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها. ورسالة في النفس وبقائها ومعادها. ومبحث عن القوى النفسانية.

١١٠) الإشارات والتنبيهات: تحقيق الدكتور سليمان دنيا: دار المعارف: ط٣: د/ت.

١١١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات: رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم. ورسالة في الأجرام العلوية. ورسالة في الحدود. ورسالة في علم الأخلاق. ورسالة في أقسام العلوم العقلية. ورسالة في الطبيعيات من عيون الحكمة. ورسالة في العهد. ورسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها. والرسالة النيروزية. مطبعة هندية بالقاهرة: ط١ / ١٣٢٦هـ.

١١٢) تفسير سورة الإخلاص. وتفسير سورة الأعلى. وتفسير سورة الفلق: تحقيق الدكتور حسن عاصي: ضمن كتابه التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت: ط١: ١٤٠٣هـ/ .

١١٣) رسالة أضحوية في أمر المعاد: تحقيق الدكتور سليمان دنيا: دار الفكر العربي بالقاهرة: ط١/١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.

١١٤) الرسالة العرشية: مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد: ١٣٥٣ هـ.

١١٥) رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند: ط١ / ١٣٥٣هـ.

١١٦) رسالة في الفعل والانفعال وأقسامهما: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند: ط١/ ١٣٥٣هـ.

١١٧) الشفاء(الإلهيات): راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور: تحقيق الأستاذين الأب قنواتي وسعيد زايد: د/اسم الناشر: د/ط: د/ت.

١١٨) الشفاء(الطبيعيات): راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور: تحقيق الدكتور محمود قاسم: دار الكاتب العربي بالقاهرة: د/ط: د/ت.

١١٩) كتاب الهداية: تحقيق الدكتور محمد عبده: مكتبة القاهرة الحديثة: ط٢ / ١٩٧٤م.

١٢٠) النجاة: الناشر محي الدين صبري الكردي: د/ط: د/ت.

السيوطي(جلال الدين عبد الرحمن، ت ٩١١هـ)،

١٢١) الإتقان في علوم القرآن: تقديم وتعليق الدكتور مصطفى ديب البُغا: دار ابن كثير بدمشق وبيروت: ط٤/ ١٤٢٠هـ.

١٢٢) الدر المنثور: دار الفكر ببيروت: د/ط: ١٩٩٣م.

١٢٣) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: قدّم له وعلق عليه الدكتور علي سامي النشار: دار الكتب العلمية ببيروت: د/ط: د/ت.

١٢٤) طبقات المفسرين: تحقيق علي محمد عمر: مكتبة وهبة بالقاهرة: ط١ / ١٣٩٦هـ.

الدكتور الشحات السيد زغلول،

١٢٥) الاتجاهات الفكرية في التفسير: الهيئة المصرية العامة للكتاب: ط٢ / ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.

شمشك (اميد)،

١٢٦) الانفجار الكبير أو مولد الكون: ترجمة أورخان محمد علي: دار البشير بالأردن، ومؤسسة الرسالة ببيروت: ط١: ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

الشهرستاني(ابو الفتح محمد بن عبد الكريم بن احمد، ت ٥٤٨ هـ)،

١٢٧) الملل والنحل: تحقيق محمد فريد: المكتبة التوفيقية بالقاهرة: د/ط: د/ت.

١٢٨) نهاية الإقدام في علم الكلام: تحقيق الفرجيوم: مكتبة زهران: د/ط-د/ت.

الشوكاني(محمد بن علي، ت ١٢٥٠هـ)،

١٢٩) فتح القدير: دار الفكر بيروت: د/ط: ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

الشيرازي(صدر المتألهين محمد بن إبراهيم، ت ١٠٥٠هـ)،

١٣٠) الأسفار الأربعة: د/ اسم الناشر: د/ط: د/ ت.

١٣١) تفسير القرآن الكريم: دار التعارف ببيروت: ط٢/ ١٩٩٨م.

شيكوني(انجلو شيكوني):

١٣٢) أفلاطون والفضيلة: ترجمة الدكتور منير سغبيني: دار الجيل ببيروت: ط١ / ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

صديق بن حسن القنوجي(ت: ١٣٠٧هـ):

١٣٣) أبجد العلوم: دار الكتب العلمية ببيروت: تحقيق عبد الجبار زكار: د/ط: ١٩٧٨م.

الطباطبائي(محمد حسين: ت ١٤٠٢هـ):

١٣٤) الميزان في تفسير القرآن: ترجمة عباس ترجمان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت: ط١/ ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

الطبراني(أبو القاسم سليمان بن أحمد: ت ٣٦٠هـ):

١٣٥) المعجم الكبير: تحقيق حمد بن عبد الحميد: مكتبة العلوم والحكم بالموصل: ط٢ / ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م.

الطبري(محمد بن جرير: ت ٣١٠هـ):

١٣٦) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: دار الفكر بيروت: د/ط: ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م.

ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل: ت ٥٨١ هـ):

١٣٧) حي بن يقظان: الهيئة المصرية العامة للكتاب: ط٢/ ٢٠٠٠م.

الشيخ طنطاوي جوهري:

١٣٨) الجواهر في تفسير القرآن الكريم: مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة: ط٢ / ١٣٥٠هـ.

الطوسي(أبو جعفر محمد بن الحسن: ت ٤٦٠هـ):

١٣٩) التبيان في تفسير القرآن بالقرآن: تحقيق أحمد العاملي: مطبعة النعمان النجف: د/ط: ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.

الطوسي(نصير الدين الطوسي: ت ٦٧٢هـ):

١٤٠) شرح الإشارات والتنبيهات: تحقيق الدكتور سليمان دنيا: دار المعارف : ط٣: د/ت.

الطوفي(سليمان بن عبد القوي: ت ٧١٦هـ):

١٤١) الإكسير في علم التفسير: تحقيق الدكتور عبد القادر حسين: مكتبة الآداب بالقاهرة: د/ط: د/ت.

الدكتور عادل العوّا،

١٤٢) المذاهب الأخلاقية(عرض ونقد): مطبعة الجامعة السورية بدمشق: د/ط: ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م.

العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف العامري، ت ٣٨١هـ)،

١٤٣) الأمد على الأبد: بتصحيح وتقديم أورت ك. روسن: دار الكندي ببيروت: د/ط: ١٩٧٩م.

١٤٤) الإعلام بمناقب الإسلام: تحقيق الدكتور أحمد عبد الحميد غراب: مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام بالرياض: ط١ / ١٤٠٤هـ / ١٩٨٨م.

١٤٥) إنقاذ البشر من الجبر والقدر، والتقرير لأوجه التقدير، والفصول في المعالم الإلهية: ضمن كتاب أبو الحسن العامري وشذراته الفلسفية: دراسة وتحقيق الدكتور سحبان خليفة: مطبعة الجامعة الأردنية: ط١/١٩٨٨م.

١٤٦) السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية: دانشكاه بطهران: د/ط: ١٣٣٦هـ.

عبد الجبار(القاضي عبد الجبار بن أحمد، ت ٤١٥هـ)،

١٤٧) شرح الأصول الخمسة(المنسوب له): تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان: مكتبة وهبة بالقاهرة: ط١/ ١٣٨٤هـ.

١٤٨) المغني في أبواب التوحيد والعدل: تحقيق مصطفى السقا ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور: الدار المصرية للتأليف والترجمة بالقاهرة: د/ط: ١٣٨٥هـ.

عبد الجبار الرفاعي،

١٤٩) مبادىء الفلسفة الإسلامية: دار الهادي ببيروت: ط١: ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.

الدكتور عبد الحليم محمود،

١٥٠) التفكير الفلسفي في الإسلام: دار المعارف بالقاهرة: ط٢: د/ت.

الدكتور عبد الحميد إبراهيم،

١٥١) الوسطية العربية (مذهب و تطبيق): دار المعارف: ط٢ / ١٩٨٥م.

الدكتور عبد الحميد مدكور،

١٥٢) بواكير حركة الترجمة في الإسلام: دار الثقافة العربية: د/ ط: د/ ت.

١٥٣) تمهيد لدراسة الفلسفة: د/ اسم الناشر: د/ ط: ١٩٨٩م.

١٥٤) دراسات أخلاقية: دار الثقافة العربية بالقاهرة: د/ط: ١٩٩٢م.

١٥٥) دراسات في العقيدة الإسلامية: دار الثقافة العربية بالقاهرة: د/ط: ٢٠٠٠م.

١٥٦) دراسات في علم الكلام: دار الثقافة العربية: د/ط: ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

١٥٧) في الفكر الفلسفي الإسلامي (مقدمات وقضايا) : دار الثقافة العربية : ١٩٩٣م.

عبد الرحمن بدوي:

١٥٨) أفلاطون: مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة: ط٣ / ١٩٥٤.

١٥٩) أفلوطين عند العرب (نصوص حققها وقدم لها) دار النهضة العربية بالقاهرة: ط٢ / ١٩٦٦م.

الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد:

١٦٠) الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية: دار الوفاء بالإسكندرية: ط١ / ٢٠٠٣م.

الدكتور عبد الفتاح الفاوي:

١٦١) في العقيدة: دار أسامة للطبع والنشر: د/ ط: ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

١٦٢) في الفلسفة أعلامها ومعالمها: بالاشتراك مع الدكتور عبد المقصود عبد الغني: مطبعة الإرشاد بالقاهرة: د/ط: ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

١٦٣) النبوة بين الفلسفة والتصوف: مكتبة الزهراء بالقاهرة: ط١: ١٤١٦هـ / ١٩٩٦.

عبد الكريم الخطيب(ت:١٩٨٥م):

١٦٤) التفسير القرآني للقرآن: دار الفكر العربي بالقاهرة: د/ط: د/ت.

١٦٥) القضاء والقدر: دار الفكر العربي: د/ط: د/ت.

عبد المجيد المحتسب :

١٦٦) اتجاهات التفسير في العصر الراهن: مكتبة النهضة الإسلامية بعمان: ط٣ / ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

الدكتور عبد المقصود عبد الغني:

١٦٧) الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام: مكتبة الزهراء بالقاهرة: د/ط: ١٩٩٣م.

١٦٨) أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام: دار الإرشاد بالقاهرة: ط١ / ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

١٦٩) أصول العقيدة الإسلامية: مكتبة الزهراء بالقاهرة: د/ط : ١٤٠٦هـ.

١٧٠) التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس: مكتبة الزهراء بالقاهرة: د/ط: ١٩٩٣م.

عبد الناصر ثابت حامد:

١٧١) اتجاهات التفسير في القرن السابع الهجري: رسالة ماجستير: جامعة القاهرة: كلية دار العلوم: قسم الشريعة الإسلامية: ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

أبو العتاهية (إسماعيل بن القاسم ، ت ٢١٠هـ):

١٧٢) ديوان أبي العتاهية: دار بيروت للطباعة والنشر ببيروت: د/ط: ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

الدكتور عثمان أمين:

١٧٣) الفلسفة الرواقية: مكتبة الأنجلو المصرية: ط٣: ١٩٧١م.

العجلوني (إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، ١١٦٢هـ):

١٧٤) كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: تحقيق أحمد القلاش: مؤسسة الرسالة ببيروت: ط٤ / ١٤٠٥هـ.

ابن عربي(محي الدين محمد بن علي: ت ٦٣٨هـ):

١٧٥) الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية: دار إحياء التراث العربي ببيروت: ط١: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

١٧٦) فصوص الحكم: تحقيق أبو العلا عفيفي: دار الكتاب العربي ببيروت: د/ط: د/ت.

الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح:

١٧٧) المدخل إلى معاني الفلسفة: دار الجيل ببيروت: ط١: ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

ابن أبي العز(علي بن علي بن محمد: ت ٧٩٢هـ):

١٧٨) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية: تحقيق أحمد محمد شاكر: دار التراث بالقاهرة: د/ط: د/ت.

العز بن عبد السلام(ت٦٦٠ هـ):

١٧٩) الفتن و البلايا و المحن و الرزايا (أو فوائد البلوى و المحن): تحقيق إياد خالد الطباع: دار الفكر المعاصر ببيروت: ط١/ ١٤١٣ هـ/١٩٩٢م.

العسقلاني(أحمد بن علي بن حجر: ت ٨٥٢ هـ):

١٨٠) فتح الباري بشرح صحيح البخاري: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١: ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م

الدكتور علي جمعة:

١٨١) رسالة في أن الماهيات مجعولة: هذه الرسالة ما تزال مخطوطة لم تنشر.

الدكتور علي سامي النشار:

١٨٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: دار المعارف بالقاهرة: ط٩: د/ت.

ابن العماد الحنبلي(عبد الحي بن أحمد، ت، ١٠٨٩هـ):

١٨٣) شذرات الذهب: دار الكتب العلمية ببيروت: د/ط: د/ت.

الغزالي، (أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥٠٥هـ):

١٨٤) إحياء علوم الدين: مكتبة مصر بالقاهرة: ١٩٩٨م.

١٨٥) تهافت الفلاسفة: تحقيق الدكتور سليمان دنيا: دار المعارف بالقاهرة: ط/ ٨: د/ت.

١٨٦) جواهر القرآن: تحقيق محمد رشيد رضا القباني: دار إحياء العلوم بيروت: ط١ / ١٩٨٥م.

١٨٧) الحكمة في مخلوقات الله عز وجل : دار الكتب العلمية: د/ط: ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

١٨٨) الاقتصاد في الاعتقاد: مطبعة البابي الحلبي بالقاهرة: الطبعة الأخيرة.

١٨٩) مجموعة رسائل الإمام الغزالي: كيمياء السعادة. ومشكاة الأنوار: دار الفكر ببيروت: ط١ /١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

١٩٠) معارج القدس في مدارج معرفة النفس: مطبعة السعادة بمصر: ط١/ ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م.

١٩١) معيار العلم: دار الكتب العلمية بيروت: شرحه أحمد شمس الدين: ط١/ ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٩٢) مقاصد الفلاسفة: تحقيق الدكتور سليمان دنيا: دار المعارف بالقاهرة: د/ط: ١٩٦١م.

١٩٣) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى: تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي: نشر الجفان والجابي: ط١/١٤٠٧هـ.

الدكتور غسان خالد:

١٩٤) أفلوطين رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب: منشورات عويدات ببيروت: ط١: ١٩٨٣م.

الفارابي (محمد بن محمد بن طَرْخَان، ت ٣٣٩هـ):

١٩٥) آراء أهل المدينة الفاضلة: د اسم الناشر: د/ط: د/ت.

١٩٦) إحصاء العلوم: تحقيق الدكتور عثمان أمين: دار الفكر العربي: ١٩٤٩م.

١٩٧) تلخيص نواميس أفلاطون: تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي: دار الأندلس: ط٢ / ١٩٨٠م.

١٩٨) الثمرة المرضية: كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس. وعيون المسائل. ومقالة في معاني العقل. د اسم الناشر: د/ط: د/ت

١٩٩) رسائل الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات. وتحصيل السعادة. والتعليقات. والتنبيه على سبيل السعادة. والدعاوى القلبية. وزينون الكبير اليوناني. والسياسات المدنية. وفضيلة العلوم والصناعات. وكتاب الفصوص. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند: ط١: ١٣٤٥هـ / ١٩٢٦م.

٢٠٠) فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم: ضمن الأعمال الفلسفية: تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل بيروت: ط١: ١٤١٣هـ / ١٩٩٢.

الدكتور فاروق احمد دسوقي:

٢٠١) القضاء والقدر: دار الاعتصام بالقاهرة: د/ط: د/ت.

٢٠٢) مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام: رسالة دكتوراه: جامعة القاهرة: كلية دار العلوم: قسم الفلسفة الإسلامية: ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

الفيروزآبادي (محمد بن يعقوب، ت ٨١٧ هـ):

٢٠٣) القاموس المحيط: تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي: دار الفكر بيروت: د/ط: ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

القاسمي (محمد جمال الدين، ت ١٣٣٢هـ) :

٢٠٤) دلائل التوحيد: تقديم ومراجعة محمد حجازي: مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة: ط١/ ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م

٢٠٥) محاسن التأويل: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار الفكر بيروت: ط٣: ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

القاشاني (عبد الرزاق القاشاني، ت ٧٣٠هـ):

٢٠٦) تفسير القاشاني(المنسوب لابن عربي): دار صادر ببيروت: د/ط: د/ت.

ابن قتيبة(عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ت ٢٧٦هـ):

٢٠٧) تأويل مختلف الحديث: تحقيق محمد زهري النجار: دار الجيل ببيروت: د/ط: ١٣٩٣هـ / ١٩٧٢م.

القرطبي(أبو عبد الله محمد بن أحمد، ت ٦٧١هـ):

٢٠٨) الجامع لأحكام القرآن: تحقيق أحمد عبد العليم البردوني: دار الشعب بالقاهرة: ط٢: ١٣٧٢هـ.

القزويني(زكريا بن محمد، ت ٦٨٢هـــ) :

٢٠٩) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات: دار ابن خلدون: د/ط: د/ت.

القشيري (عبد الكريم بن هوازن، ت ٤٦٥هـــ).

٢١٠) لطائف الإشارات: تحقيق سعيد قطيفة: المكتبة التوفيقية بالقاهرة: د/ط: د/ت.

القونوي (صدر الدين محمد بن إسحاق، ت ٦٧٣هـــ).

٢١١) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن: تحقيق عبد القادر أحمد عطا: دار الكتب الحديثة بالقاهرة: د/ط: ١٣٨٩هـ.

ابن قيم الجوزية (محمد بن ابي بكر، ت ٧٥١هـــ).

٢١٢) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية: دار الكتب العلمية ببيروت: ط٤ / ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

٢١٣) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح: دار الكتب العلمية ببيروت: د/ط: د/ت.

٢١٤) الروح: دار الكتب العلمية ببيروت: د/ط: ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.

٢١٥) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: دار الفكر ببيروت: د/ط: ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

٢١٦) مفتاح دار السعادة: تحقيق الشيخ محمد بيومي: مكتبة الإيمان بالمنصورة: د/ط: د/ت.

ابن كثير (ابو الفداء إسماعيل بن عمرو، ت ٧٧٤هـــ).

٢١٧) تفسير القرآن العظيم: تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور وعبد العزيز غنيم: دار الشعب القاهرة: د/ط: د/ت.

الكلاباذي (ابو بكر محمد بن إبراهيم، ت ٣٨٠هـــ).

٢١٨) التعرف لمذهب أهل التصوف: تحقيق محمود أمين النواوي: المكتبة الأزهرية بالقاهرة: ط٣/ ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

الكندي (يعقوب بن إسحاق، ت، ٢٥٢هـــ).

٢١٩) رسائل الكندي الفلسفية: تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: دار الفكر العربي: ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

ابن ماجه (ابو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت ٢٧٥هـــ).

٢٢٠) سنن ابن ماجه: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار الفكر بيروت: د/ط : د/ت.

مالك بن أنس (ت، ١٧٩هـ)،

٢٢١) الموطأ: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث العربي القاهرة: د/ط-د/ت.

الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد، ت ٤٢٩هـ)،

٢٢٢) أعلام النبوة: تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي: دار الكتاب العربي بيروت: ط١/ ١٩٨٧م.

مجمع اللغة العربية:

٢٢٣) المعجم الفلسفي: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية بالقاهرة: د/ط: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

الدكتور محفوظ عزام،

٢٢٤) مبدأ التطور الحيوي لدى فلاسفة الإسلام: رسالة ماجستير: جامعة القاهرة: كلية دار العلوم: قسم الفلسفة الإسلامية: ١٩٧٩م.

الدكتور محمد إبراهيم شريف،

٢٢٥) هداية القرآن في الآفاق والأنفس وإعجازه العلمي: مطبعة المدينة بالقاهرة: د/ط: ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

الدكتور محمد أحمد الغمراوي،

٢٢٦) الإسلام في عصر العلم: مطبعة السعادة بالقاهرة: ط١ / ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.

الشيخ محمد باقر المجلسي،

٢٢٧) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: مؤسسة الوفاء ببيروت: ط٢: ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

الدكتور محمد البهي،

الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: دار الكاتب العربي بالقاهرة: د/ط: ١٩٦٧م.

الدكتور محمد حسين الذهبي،

٢٢٨) التفسير والمفسرون: مكتبة وهبة بالقاهرة: ط٢/ ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.

الدكتور محمد حسيني أبو سعدة،

٢٢٩) النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي (دراسة تحليلية نقدية مقارنة): شركة الصفا بالقاهرة: ط١/ ١٩٨٩م.

الشيخ محمد رشيد رضا(ت: ١٩٣٥م):

٢٣٠) تفسير المنار: دار المنار بالقاهرة: ط٣ / ١٣٦٧هـ. ونسخة الهيئة المصرية العامة للكتاب: د/ط: ١٩٧٣م.

٢٣١) الوحي المحمدي: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة: ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

الشيخ محمد زاهد الكوثري:

٢٣٢) حاشيته على السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل: مكتبة زهران بالقاهرة: د/ط: د/ت

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي:

٢٣٣) الإنسان مسير أم مخير: دار الفكر: ط١ / ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

٢٣٤) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي: دار الفكر بدمشق: ط٢ / ١٤١٧هـ.

٢٣٥) العقيدة الإسلامية و الفكر المعاصر: مطبعة خالد بن الوليد بدمشق: ط٢ / ١٤١٠هـ.

٢٣٦) كبرى اليقينيات الكونية: دار الفكر بدمشق: ط٢ / ١٤٠٢هـ.

٢٣٧) منهج الحضارة الإنسانية في القرآن: دار الفكر بدمشق: ط٢ / ١٤١٢هـ.

الدكتور محمد السيد الجليند:

٢٣٨) الإمام بن تيمية وموقفه من قضية التأويل: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية: د/ط: ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.

٢٣٩) تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين: مكتبة الزهراء بالقاهرة: د/ط: ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

٢٤٠) قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي: مطبعة الحلبي بالقاهرة: ط٢ / ١٩٨١م.

محمد صالح الزركان:

٢٤١) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: دار الفكر: د/ط: د/ت.

محمد الطاهر بن عاشور: (ت: ١٩٧٣م):

٢٤٢) التحرير والتنوير: دار سُحنون بتونس: د/ط: ١٩٩٧م.

الدكتور محمد عاطف العراقي:

٢٤٣) مذاهب فلاسفة المشرق: دار المعارف: ط٨/ ١٩٨٤م.

٢٤٤) المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد: دار المعارف: ط٢/ ١٩٨٢م.

٢٤٥) الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل: دار المعارف: ط١/ ١٩٧٩م.

الشيخ محمد عبده:

٢٤٦) تفسير جزء عمَّ: مؤسسة دار الشعب: د/ط: د/ت.

٢٤٧) رسالة التوحيد: دار الشعب بالقاهرة: د/ط :د/ت.

الدكتور محمد عبد الله دراز:

٢٤٨) دستور الأخلاق في القرآن الكريم: تعريب الدكتور عبد الصبور شاهين: مؤسسة الرسالة: د/ط: د/ت

٢٤٩) كلمات في مبادئ علم الأخلاق: المطبعة العالمية بالقاهرة: ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.

الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي:

٢٥٠) الإيمان: مكتبة الزهراء بالقاهرة: ط١ / ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.

٢٥١) القرآن والكون: مكتبة الزهراء بالقاهرة: د/ط: د/ت.

٢٥٢) مبدأ العلية بين ابن رشد وابن عربي: رسالة دكتوراه: جامعة القاهرة: كلية دار العلوم: قسم الفلسفة الإسلامية: ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا:

٢٥٣) الكندي (فلسفته ـ منتخبات): منشورات عويدات ببيروت: ط١: ١٩٨٥م.

محمد عبد العظيم الزرقاني:

٢٥٤) مناهل العرفان في علوم القرآن: دار الفكر ببيروت: د/ط-د/ت.

الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة:

٢٥٥) مقدمة ترجمة كتاب: تاريخ الفلسفة في الإسلام لصاحبه: وج. دي بور: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر: د/ط: ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.

٢٥٦) مقدمة رسائل الكندي الفلسفية: دار الفكر العربي: ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.

الشيخ محمد علي الصابوني:

٢٥٧) النبوة والأنبياء: د/ اسم الناشر: ط٢ / ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

الدكتور محمد عمارة:

٢٥٨) معالم المنهج الإسلامي: دار الشروق بالقاهرة: ط١/ ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

الشيخ محمد الغزالي:

٢٥٩) الشهادتان (التوحيد والنبوة): إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: العدد الخامس: ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.

٢٦٠) عقيدة المسلم: دار الريان بالقاهرة: د/ ط: د/ ت.

الدكتور محمد غلاّب:

٢٦١) المعرفة عند مفكري المسلمين: راجعه عباس محمود العقاد والدكتور زكي نجيب محمود: الدار المصرية للتأليف والترجمة: د/ ط: د/ ت.

الدكتور محمد كمال جعفر:

٢٦٢) في الفلسفة والأخلاق: دار الكتب الجامعية: د/ ط: ١٩٦٨م.

٢٦٣) مقدمة رسالة الاعتبار لابن مسرة: المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة: د/ ط: ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

الشيخ محمد متولي الشعراوي(ت: ١٩٩٨م):

٢٦٤) الحياة والموت: مؤسسة أخبار اليوم: د/ ط-د/ ت.

٢٦٥) القضاء والقدر: مؤسسة أخبار اليوم بالقاهرة: د/ ط: د/ ت.

٢٦٦) معجزة القرآن: المختار الإسلامي بالقاهرة: ط١ / ١٣٩٨هـ / ١٣٧٨م.

الشيخ محمد المدني :

٢٦٧) وسطية الإسلام: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة: العدد الرابع: ١٩٦١م.

الدكتور محمود قاسم :

٢٦٨) الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد : مكتبة الأنجلو المصرية : د/ ط: د/ ت.

٢٦٩) في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام: مكتبة الأنجلو المصرية: ط٢ / ١٩٥٤م.

٢٧٠) نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني: مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة: د/ ط: د/ ت.

مرتضى المطهري:

٢٧١) العدل الإلهي: ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني: الدار الإسلامية ببيروت: ط٣/ ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢٧٢) الكون والتوحيد: ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني: دار الأمير للثقافة والعلوم بيروت: ط١/ ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

الدكتورة مرفت عزت بالي:

٢٧٣) الإتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا: دار الجيل ببيروت: ط١ / ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

ابن مسرة (محمد بن عبد الله بن مسرة، ت ٣١٩هـ)،

٢٧٤) رسالة الاعتبار: تحقيق الدكتور محمد كمال جعفر: المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة: د/ط: ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

مسكويه (ابو علي أحمد بن محمد، ت ٤٢١هـ)،

٢٧٥) تهذيب الأخلاق: حققه قسطنطين زريق: نشر الجامعة الأمريكية ببيروت: ١٩٦٦م.

٢٧٦) كتاب السعادة: تقديم الشيخ سيد علي الطوبجي السيوطي: مطبعة المدرسة الصناعية الإلهامية بالقاهرة: د/ط: ١٣٣٥هـ.

٢٧٧) كتاب الفوز الأصغر: مطبعة السعادة: بالقاهرة: د/ط: ١٣٢٥هـ.

مسلم بن الحجاج (ت، ٢١٦هـ)،

٢٧٨) صحيح مسلم: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث العربي بيروت: د/ط: د/ت.

الدكتور مصطفى حلمي،

٢٧٩) الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام: دار الثقافة العربية بالقاهرة: ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م.

الشيخ مصطفى صبري (ت، ١٩٥٤م)،

٢٨٠) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: دار إحياء التراث العربي بيروت: د/ط:د/ت.

الشيخ مصطفى عبد الرازق ،

٢٨١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة: د/ط: ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م.

الدكتور مقداد يالجن،

٢٨٢) الاتجاه الأخلاقي في الإسلام (دراسة مقارنة): مكتبة الخانجي بالقاهرة: ط١ / ١٣٩٢هـ / ١٩٧٣م.

٢٨٣) فلسفة التربية الأخلاقية الإسلامية: رسالة دكتوراه: جامعة القاهرة: كلية دار العلوم: قسم الفلسفة الإسلامية: ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.

المقدسي (عبد الله بن أحمد بن قدامة، ت ٦٢٠هـ)،

٢٨٤) ذم التأويل: تحقيق بدر بن عبد الله البدر: الدار السلفية بالكويت: ط١ / ١٤٠٦هـ.

المناوي (محمد عبد الرؤوف المعروف بالمناوي، ت ١٠٣١هـ).

٢٨٥) شرح قصيدة النفس لابن سينا: مطبعة الموسوعات بالقاهرة: ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م.

الدكتورة منى أبو زيد:

٢٨٦) الإنسان في الفلسفة الإسلامية(دراسة مقارنة في فكر العامري): المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت: ط١ / ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

الدكتور منصور حسب النبي:

٢٨٧) الكون والإعجاز العلمي للقرآن: دار الفكر العربي بالقاهرة: ط٣ / ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.

ابن منظور(محمد بن مكرم، ت ٧١١هـ) :

٢٨٨) لسان العرب: دار صادر ببيروت: ط١: د/ ت.

موريسون:

٢٨٩) العلم يدعو للإيمان: ترجمة محمود صالح الفلكي: النهضة المصرية بالقاهرة: ط٣ / ١٩٥٨م.

ابن النديم(أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب، ت ٣٨٠هـ):

٢٩٠) الفهرست: دار المسيرة ببيروت: ط٢/ ١٩٨٨م.

الشيخ نديم الجسر(ت،١٩٨٠م):

٢٩١) الحصون الحميدية: مطبعة التوفيق: د/ط: ١٣٢٣هـ.

٢٩٢) قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن: دار الخلود ببيروت: ط٣: ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.

النسائي (أحمد بن شعيب، ت ٣٠٣هـ):

٢٩٣) السنن الكبرى: تحقيق عبد الغفار البنداري: دار الكتب العلمية ببيروت: ط١ / ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

النسفي(عبد الله بن أحمد، ت ٧٠١هـ):

٢٩٤) مدارك التنزيل وحقائق التأويل: دار الكتاب العربي بيروت: د/ط: ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

الدكتور نصر حامد أبو زيد:

٢٩٥) نقد الخطاب الديني: مكتبة مدبولي بالقاهرة: ط٣/ ١٩٩٥م.

الدكتور نظمي خليل أبو العطا،

٢٩٦) إعجاز النبات في القرآن الكريم: مكتبة النور بالقاهرة: د/ط: د/ت.

ابن النفيس (علاء الدين علي بن أبي الحزم القرشي، ت ٦٨٧هـ)،

٢٩٧) الرسالة الكاملية في السيرة النبوية: تحقيق عبد المنعم محمد عمر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة: ط٣: ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

النووي (يحيى بن شرف، ت ٦٧٦هـ)،

٢٩٨) صحيح مسلم بشرح النووي: تحقيق عصام الصبا بطي: دار الحديث بالقاهرة: ط١ / ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.

النيسابوري (الحسن بن محمد، ت ٧٢٨هـ)،

٢٩٩) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: تحقيق الدكتور حمزة النشرتي والشيخ عبد الحفيظ فرغلي والدكتور عبد الحميد مصطفى: المكتبة القيمة بالقاهرة: د/ط: د/ت.

هاثاواي (كلود م. هاثاواي)،

٣٠٠) المبدع الأعظم: بحث في كتاب (الله يتجلى في عصر العلم): ترجمة الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية: ط٤ / ١٩٨٦م.

الهيثمي (علي بن أبي بكر ت، ٨٠٧هـ)،

٣٠١) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: دار الكتاب العربي بيروت: د/ط: ١٤٠٧هـ.

الواحدي (أبو الحسن علي بن أحمد، ت ٤٦٨هـ)،

٣٠٢) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: تحقيق صفوان عدنان داوودي: دار القلم ببيروت: ط١ / ١٤١٥هـ.

الدكتور يحيى هويدي،

٣٠٣) محاضرات في الفلسفة الإسلامية: مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة: ط١: ١٩٦٦م.

الدكتورة يمنى الخولي،

٣٠٤) مبدأ اللاحتمية في العلم المعاصر ومشكلة الحرية: رسالة دكتوراه: جامعة القاهرة: كلية الآداب: قسم الفلسفة.

يوسف كرم،

٣٠٥) تاريخ الفلسفة اليونانية: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة: ط٢: د/ت.

٣٠٦) الطبيعة وما بعد الطبيعة: دار المعارف بالقاهرة: د/ط: د/ت.

* المقالات في المؤتمرات والمجلات والصحف:

الدكتور زغلول النجار:

٣٠٧) من أسرار القرآن: جريدة الأهرام: العدد الصادر بتاريخ ٧ / ذو القعدة ١٤٢٢هـ / ٢١ يناير ٢٠٠٢م.

٣٠٨) قضايا وآراء: العدد الصادر بتاريخ: ١٠ / ذو القعدة / ١٤٢٣هـ / الموافق: ١٣/ يناير/ ٢٠٠٣م. والعدد الصادر بتاريخ: ١٧ / ذو القعدة / ١٤٢٣هـ. / ٢٠ / يناير / ٢٠٠٣م.

الدكتور عبد المقصود عبد الغني:

٣٠٩) حرية الإنسان دعامة المسؤولية والجزاء: المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة الإسلامية بدار العلوم جامعة القاهرة.

٣١٠) منهج التهذيب الخلقي للإنسان المعاصر في الفلسفة الإسلامية: المؤتمر الدولي الثاني للفلسفة الإسلامية بدار العلوم جامعة القاهرة.

الدكتور فيصل بدير عون:

٣١١) التوحيد والالتزام الأخلاقي: المؤتمر الدولي الثاني للفلسفة الإسلامية بدار العلوم جامعة القاهرة.

○ ○ ○

University of Cairo
Faculty of Daral-olom
Department of Islamic Philosophy

The philosophical Effect in the Commentary of Quran

A Doctorate Thesis

Written by *Bakkar Mahmoud Al-Hajj Jasim*

Under the Auspices of

Prof: *Abdulmaksoud Abdulghani*

Prof: *Abdulhamid Abdulmonam Madkour*

1424-2003

In the Name of Allah the Beneficent the Merciful

The Glorious Quran has prompted us in many verses to look for knowledge and to meditate on signs of the self and world. These verses motivated Muslims to be open for all sources of science and knowledge.

Consequently, they found no prohibition to be cognizant of philosophical writing, especially the Greek one. Nevertheless, they were able to make a distinction between the useful sides of this philosophy and inadequate ones. Muslim scholars differ in opinion in reference to this philosophy; some of them rejected it completely, anther team picked out what is consistent with Quran and Sunnah and others, so-called Muslim philosophers, accepted it and defend for it, and in trying to accord between philosophy and Sharia they were obligated to interpret many texts to agree with their philosophy.

Many Quran commenters, especially those who were proficient in rational sciences, had a great role in refuting those interpretations that don't harmonize with Quran. On account of that, this study is intended to unveil the philosophical influence on the commentary of Quran. It is notable that the title of this research is not bound to specific time or place, since the influence is not bound to time or place, but it is ascribable to the commenters.

Therefore, I classified the commentaries of Quran into three groups:

The first: the commentaries that are rich in philosophical matters, such as, al-Razi's (606ah)"Mafateh al-Gheb", al-Naisabouri's (728ah) "Ghra'ib al-Quran", al-Sherazi's (1050ah), al-Alousi's (1270ah)"Rouh

al-Ma'Ani" and al-Tabatbai's (1402)"al-Mizan". This commentary comprehended almost every philosophical issue.

The second: is the commentaries that did not give frequently of philosophical issues, such as, al-Baidawi's(691ah)"Anwar al-Tanzeel", Abu Hyan's(745ah)"al-Baher al-Mohit", Rashid Rida's(1935)"al-Manar", Ibn Ashwour's(1973)"al-Tahrir wa al-Tanweer".

The third group contains all other commentary that have no interest in philosophical issues, such as, al-Qurtobi's (671ah) and Ibn Kathir's. In reference to these last two groups, I pick out only the issues related to philosophy.

Furthermore, there were many classical philosophy sources ,that is, writings of Plato(347bc) , Ariosto(322bc) ,al-Kindi(252ah), al-Farabi(339ah), Avicenna(428ah) and many others.

This study is dependent on three methods: the descriptive, that manifests a summary of philosophers' opinions followed with the commenters' opinions and the philosophical effect on them; the second method is comparative of philosopher and commenter; and the third method is critical one, that express of the evaluation of the researcher of the philosophical issues in the light of the Quran

This study is divided into introduction, three main sections and epilogue.

The introduction is devoted to define the research terms, that is, philosophy and commentary.

The first section titled "theology" contains of two chapters: the first is about the God existence and its evidences; while the second one is about the divine names and divine attributes, which is divided into negative and objective.

The second section titled "the cosmos" has two chapters: the first one deals with the issues of cosmos creation and the evidences of this

creation, refutation of the sempiternity of the world, and the details of its creation, that is, the beginning of the creation and its extinction.

The second chapter talks about the heavenly world, which is the world of orbits, planets, throne and angels; as well as the causality principle in the world.

The third section is devoted to issues of "Human", and divided into four chapters: the first one is assigned to the issue of the "self", its definition, realty, its origin, its relation to the body, its unity and powers. Furthermore, it discusses the "Hereafter".

The second chapter is about the human knowledge and happiness .Several topics have been discussed here: the human knowledge, the ethics and its nature, the moral ethics and case of happiness.

The fourth chapter is about the "Prophethood" and its evidences, in additions to the "miracles" realty.

At last, we come to the epilogue where the most important result of this research are summarized and stated. The most important of these results are:

-The philosophy commenters mostly talked about is intended to be the Aristotelian philosophy.

-Muslim commenters' acceptance of philosophy was not absolute, in contrary, it was bound to agree and consist with Quran.

-Commenters has mostly refused the issues related to the theology, so that, they had been presenting them before they defeated them.

-Otherwise, they accept most issues of physics and the moral side of human self.

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

الباب الثالث

الإنسان

الموضوع | الصفحة

